NIV. OF
ORONTO
IBRARY

UNSERES HERRN TROST.

Bible
Com (N.T)
John
K

UNSERES HERRN TROST.

ERKLÄRUNG DER ABSCHIEDSREDEN

UND DES

HOHEPRIESTERLICHEN GEBETES JESU

(Joh. c. 14—17).

VON

DR. PAUL KEPPLER,
Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1887.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
WIEN I, WOLLZEILE 33: B. HERDER, VERLAG.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Königl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz, Würzburg.

Vorwort.

Jemehr ich aus Anlass einer Bearbeitung der Passion mich in die letzten Reden des Herrn vertiefte, umsomehr schien es mir geboten, die Erklärung der im Johannesevangelium aufgezeichneten Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebets nicht in die Passionsgeschichte einzuzwängen, in welcher ihr kaum so viel Platz eingeräumt werden könnte, als in den gewöhnlichen Commentaren zum Johannesevangelium.

Wenn ich nun hier diesen letzten Reden Jesu den reichlicher bemessenen Raum einer eigenen Schrift angewiesen habe, so überhebt mich der Werth, die Bedeutung und die Schönheit derselben der Pflicht der näheren Begründung oder Rechtfertigung. Ob diese Schrift zeitgemäss genannt werden könne, möge ein Blick in unsere Tage und ein Blick auf den Haupttitel des Buches erweisen.

In der Erklärung waltete das Bestreben, die im Text liegenden und organisch mit ihm verwachsenen Gedanken zur Geltung, und namentlich die Composition und Gedankenfolge der Reden zur klaren Anschauung zu bringen. Eben was den Zusammenhang anlangt, wollte es mir scheinen, als ob die Vorarbeiten noch manches zu thun und zu klären übrig gelassen hätten; darum wurden nach jedem einzelnen Abschnitt die beherrschenden Gedanken und Gesichtspunkte besonders herausgestellt. Der Charakter der Reden und die Rücksicht auf klareres Verständniss bestimmten mich, den eigentlich kritischen Apparat in die Noten zu verlegen.

Wie in meinen Vorlesungen, so glaubte ich auch hier das praktische Gebiet, auf welchem Exegese und Homiletik sich begegnen, nicht ängstlich meiden zu sollen. Die Wissenschaft verunreinigt sich nicht durch solche Berührung mit der Praxis. Dem Seelsorge-Klerus, mit welchem mich viele Bande der Erinnerung und Erfahrung wie der Freundschaft verknüpfen, sind die jedem Abschnitt folgenden homiletischen Noten gewidmet.

Am heiligen Pfingstfeste 1887.

Inhalts-Angabe.

Seite

Einleitung 1

1. Der Charakter und die Bedeutung der letzten Reden 1
2. Die Ächtheit 6
3. Die Situation 14
4. Composition und Disposition 18
5. Literatur 20

I. Erklärung der Abschiedsreden c. 14—16 23

A. Die erste Rede: Zweifacher Scheidetrost c. 14 23

1. Aufblick zur Heimath im Jenseits V. 1—11 23
   Die Gedankenfolge 42
   Homiletisches 43
2. Ausblick in die Zukunft auf Erden V. 12—24 45
   Die Gedankenfolge 68
   Homiletisches 70
3. Der Epilog der Rede V. 25—31 72
   Der Zusammenhang 84
   Homiletisches 84

B. Die zweite Rede: Das Leben der Jünger in der Welt c. 15 87

1. Die Stellung der Jünger zu Jesus V. 1—17 87
   Die Gedankenfolge 119
   Homiletisches 121
2. Die Stellung der Jünger zur Welt V. 18—27 124
   Die Gedankenfolge 138
   Homiletisches 139

C. Die dritte Rede: Das Schlusswort c. 16 140

1. Das letzte Lehrwort V. 1—15 140
   Die Gedankenfolge 182
   Homiletisches 183

Seite

2. Das letzte Lebewohl V. 16—27 185
Die Gedankenfolge 206
Homiletisches 207
3. Der Epilog V. 28—33 209
Die Gedankenfolge 216
Homiletisches 217

II. Erklärung des hohepriesterlichen Gebetes c. 17 219

Einleitung 219

Erster Theil: Die Bitte um die eigene Verherrlichung V. 1—5 233
Der Gedankengang 245
Homiletisches 246

Zweiter Theil: Die Bitte für die Jünger V. 6—19 247
Die Gedankenfolge 275
Homiletisches 277

Dritter Theil: Die Bitte für die Gläubigen V. 20—26 279
Die Gedankenfolge 299
Homiletisches 300

Einleitung.

I. Der Charakter und die Bedeutung der letzten Reden.

Joh. c. 14—17.

Die schönste Vorrede zu den Abschiedsreden und dem hohepriesterlichen Gebet des Herrn und zu der ganzen hochheiligen Abend- und Abschiedsfeier, welche der Herr seinen Jüngern in Jerusalem am Vorabend seines Todes bereitete, hat in unübertrefflicher Kürze der hl. Evangelist Johannes selbst geschrieben, da er seinen Bericht einleitet mit den Worten (13,1):

„Vor dem Passafeste, da Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen sei, hinzugehen aus dieser Welt zum Vater, — da er die Seinigen in der Welt geliebt hatte, liebte er sie bis ans Ende.“

In das eine, kleine und grosse Wort der Liebe fasst der Evangelist alles zusammen, was der Herr an diesem Abend geredet und gethan; in diesem Wort bietet er den Schlüssel zu den Geheimnissen des letzten Mahles. Dies alles bildete zusammen einen letzten und höchsten Liebeserweis, welchen der Herr auf diesen Abend aufgespart hatte und den zu geben es ihn drängte (Luk. 22, 14), als das Nahen der Todesopferstunde sein Herz höher schlagen machte.

Liebe bewog ihn zur Veranstaltung dieser stillen, heiligen Familienfeier; Liebe war die Seele der demüthigen That der Fusswaschung, Liebe vor allem die Seele der hochheiligen Stiftung, welche durch diese That eingeleitet wurde, der Stiftung des neuen Bundesmahles, welche der Evangelist nicht erzählt, aber schon durch den Einleitungsvers für den Christen deutlich commemorirt. Die Liebe ist auch die einzige Rednerin an diesem Abend. Sie verabschiedet sich von den Jüngern in

rührendster Weise, und nachdem sie alles ihnen ans Herz gelegt, sie getröstet, ermuntert und im Glauben gestärkt, so faltet sie ihre Hände und sendet das Abend- und Sterbegebet zum Vater im Himmel empor. Liebe schlägt den Vorhang zurück vor einer dunklen Zukunft, in welcher Liebende sich trennen, der Tod graut, Mord schleicht, Schwäche verleugnet und flieht; die Liebe weist aufwärts in die Himmelsglorie beim Vater, in eine Glorie des Wiedersehens und der Wiedervereinigung für immer. Kurz, die Liebe ist die duftige Stimmung, welche über allem Thun und Reden, allem Trost, Leid und Wehe dieses Abends liegt.

Aehnlich dämmert wohl der Abend eines schönen Sommertages. Schon beginnen die Fernen sich zu verhüllen; im Osten fängt die Himmelswand zu dunkeln an und das Wetterleuchten zeichnet auf sie mit feuriger Schrift; die Berge tauchen zurück ins Schweigen der Nacht, die Natur nimmt Abschied, ehe sie der Finsterniss und dem Schlummer in die Arme sinkt. Aber noch ist die ganze Atmosphäre getränkt vom warmen, flüssigen Gold des Sonnenlichts, und noch sind alle Gegensätze versöhnt, alle Farben harmonisch vereint in der friedevollen Stimmung verklärter Abenddämmerung.

Das Wort von der Liebe, das Johannes seinem Bericht über diesen Abend vorausschickt, trifft ganz besonders auch zu auf die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet. Auch sie gehören zu den Offenbarungsreden des Herrn. Wenn man aber ihre ganz besondere Art und Anlage, welche sie so charakteristisch von den anderen Reden unterscheidet, zeichnen und benennen will, so muss man auf das Schlagwort des Evangelisten zurückkommen: sie sind Offenbarungen der Liebe. Diese Bezeichnung trifft freilich auf alle Lehrreden des Herrn zu, auf diese aber in einem besonderen Sinn. Hier kann die Liebe der Liebe ihr Herz erschliessen. Hier stehen dem Herrn nicht feindselige Judäer gegenüber, welche seiner Lehre widerstreben und widerstreiten und ihr Wort seinem Wort entgegensetzen, nicht kalte, gleichgiltige Gemüther, in welche vorsichtig der erste Strahl der Liebe gelenkt werden muss, deren Interesse erst wachzurufen ist, nicht Herzen, in welchen neben einem Fünkchen Glauben viel dumpfe Stickluft des Unglaubens und fleischlicher Gesinnung wohnt und das Lehrwort erst durch diese hindurch sich den Weg zu bahnen hat. Hier spricht Liebe zu Liebe. Trotz aller Unvollkommenheit und Unfertigkeit, welche auch bei den Jüngern sich noch fand, waren sie doch durch die Lehr- und Erziehungsthätigkeit des Herrn soweit gefördert, dass der Herr selbst im hohepriesterlichen Gebet vor Gott von ihnen bezeugen kann, sie seien der Weltgemeinschaft wahrhaft entnommen, in die Gottesgemeinschaft eingetreten, zu wahrem Glauben und wahrer Erkenntniss

fortgeschritten (17, 6—8). In ihnen hatte der letztmalige Unterricht nicht mehr Fundamente zu legen, sondern den Bau vollends in die Höhe zu führen bis zur Krone, welche das Lehramt des hl. Geistes aufsetzte.

Inhaltlich stellen sich wirklich die Abschiedsreden als Abschluss der bisherigen Offenbarung an die Jünger dar. Für diese letzten Stunden des Zusammenseins hatte der Herr sich die Erschliessung seines ganzen Herzens und Wesens, soweit überhaupt sie für jetzt möglich war, vorbehalten und wichtige Mittheilungen hatte er absichtlich, wie er selbst betont (16, 5), auf diese Stunden verschoben. In der Darlegung seines Verhältnisses zum Vater und zum hl. Geist, der glorreichen Zukunft, welcher er entgegengeht und die Seinigen entgegenführt, in der Belehrung über das Wirken des hl. Geistes, über seine Kirche, deren Einheit ein Abbild der Einheit des Vaters und Sohnes sein soll, die im Vater und Sohn ihren Lebens- und Wesensgrund hat, auf den Grundsäulen der Apostel ruht und aus der Welt als geistiger Magnet alle glaubensfähigen Elemente an sich zieht, in dem Unterricht über die Lebensbeziehungen der Gläubigen zu ihm, über das allvermögende Bitten in seinem Namen, über den Hass und die Verfolgungen der Welt sind wirklich die Höhepunkte der ganzen Offenbarung Jesu zu erkennen, auf welche er die Jünger führen kann, weil sie bereits aus den Niederungen des Schwachglaubens den Höhengang christlicher Erkenntniss angetreten haben.

Wie es den Menschen bei einem Abschied für immer von dem, der ihm am nächsten stand, drängt, in dieses Herz, dem er so ganz vertraut, das ihm so ganz vertraut, alles niederzulegen, was vielleicht selbst ihm gegenüber bisher noch im Schrein des Geheimnisses verwahrt worden war, in ähnlicher Weise theilt der Herr mit rückhaltlosem Vertrauen in dieser feierlichen Lehrstunde den Jüngern alles mit, soviel sie immer in ihr durch den Geist noch nicht gehobenes Verständniss, in ihr durch den Geist noch nicht erweitertes Herz aufnehmen konnten. Wenn so diese Offenbarung dem Inhalt nach die tiefsten Erkenntnisse vermittelt, ihre Strahlen so direct und flammend in den Jüngergeist sendet, wie „in den Spiegel blitzt ein Strahl der Sonne“ (Dante), so kann ja mit Recht dieselbe als Offenbarung der Liebe an die Liebe bezeichnet werden.

Es ist aber klar, dass durch diese rückhaltlose Selbsterschliessung, durch den Wegfall aller Vorsicht und reservirten Haltung, wie sie unverständigen, übelwollenden, halbgläubigen Gemüthern gegenüber angezeigt war, allen Streites und Kampfes gegen Widerrede und Hartgläubigkeit, diese Reden auch eine ganz andere Form erhalten mussten.

Auch ihrer formellen Haltung nach sind sie als Liebesoffenbarungen zu bezeichnen; Lieblichkeit ist ihr vorwiegender Charakter. Dies bringt schon ihre Haupttendenz mit sich. Die Belehrung tritt hier nicht als Selbstzweck auf, sie steht im Dienste liebender Tröstung. Erschütterte Gemüther sollen beruhigt, zaghafte Herzen gestärkt, Thränen des Abschieds gestillt, Seelenweh gelindert werden. Deswegen ist die Rede mild wie Balsam und hat im Vergleich mit den anderen Reden des Evangeliums eine weiche und herzliche Stimmung. Sie ist von der Blutwärme des Gefühls ganz durchwoben und durchströmt. Aber der Werth und die Hauptschönheit derselben ist darin begründet, dass das Gefühl ebensowenig der Tiefe, Klarheit und Kraft der Gedanken Eintrag thut, als der Gedanke das Gefühl beengt oder abkühlt, dass beide in einander fliessen, wie im Sonnenstrahl Licht und Wärme. Dem unter der meist ruhigen Oberfläche der Worte pulsirenden herzlichen Gefühl kommt insbesondere die Verbindung der Gedanken, die Fortleitung der Reden zu. Darum ist der Zusammenhang der Gedanken und Sätze nicht immer äusserlich deutlich ausgesprochen, logisch genau hergestellt; je bewegter die Rede wird, desto mehr fehlen sichtbare logische Klammern und Bindemittel. An Stelle der rein logischen Verbindung tritt oft die psychologische. Wie im wogenden Meer eine Welle die andere erregt und erzeugt, eine in die andere überspielt und alle mit einander zusammenhängen, — in ähnlichem weichem Wellenschlag leitet hier die tiefe Rührung und Ergriffenheit das Gedankenspiel der Rede weiter. Der Gedanke wird Gefühl, das Gefühl Gedanke, und beide gehen ohne Rest auf in einer Sprache, welche dem Mund des Kindes entnommen scheint, aber eben in ihrer kindlichen Unschuld, Reinheit und Demuth die einzig würdige Hülle solcher Gedanken und Gefühle ist. In derartiger Verschmelzung des Gedankens mit dem Gefühl und beider mit dem Wort ist, rein oratorisch angesehen, der Triumph menschlicher Beredtsamkeit gegeben.

Das Referat über die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet krönt die johanneische Darstellung der Selbstoffenbarung Jesu als des Messias und Gottessohns. Indem der Evangelist unter der Inspiration des hl. Geistes diese Reden in sein Evangelium aufnahm, hat er dem N. T. die von Jesus selbst stammende Trosturkunde für die Christenheit einverleibt. Dass die feierlichen Worte des letzten Abends nicht ausschliesslich den Aposteln galten, sondern über den kleinen Jüngerkreis hinaus, in die ganze Zukunft der Kirche hinein gesprochen sind, beweist an vielen Stellen die alle Gläubigen einschliessende Formulirung. Es ist in der That das Trostkapital des Christenthums in ihnen niedergelegt, von welchem die streitende Kirche

zu leben, das sie zu verwalten hat und ihren Kindern zukommen lassen soll.

Ein dorniger Lebensweg, Leiden und Verfolgungen schwerster Art werden in dieser Trosturkunde offen vorausgesagt. Die Wahrheit wird nicht verhehlt und verhüllt; es bedarf auch keiner falschen Schonung, denn der Trost, welcher sofort mit dieser Vorhersagung der Christenseele geboten wird, ist ein so mächtiger, dass er die Seele in Frieden wiegt und vor Freude aufjubeln lässt mitten in den Stürmen und Unwettern des Lebens. Nicht bloss als drohend werden die Leiden dargestellt, sondern als nothwendig und unvermeidlich, — kann doch der Knecht nicht über seinen Herrn sein. Schon diese Begründung wandelt sofort die Schreckenskunde in das selige Bewusstsein, dass Leiden ein Zeichen und Mittel der Verähnlichung und Verbindung mit dem Herrn und Meister sind. Aus eben dieser Verbindung aber, so betonen die Abschiedsreden, fliesst unversieglich Leidenskraft und Leidensmuth, denn sie ist Quelle des Seelenfriedens und der vollkommenen Freude. Im Gebet besitzt die Seele den goldnen Schlüssel zu dieser Quelle. Den Seelenbund mit Jesus schliesst und erhält aber der hl. Geist in der Kirche, denn er ist die Seele der Kirche. Als Paraklet des einzelnen und der Kirche tritt er der Macht des Kosmos entgegen. Er hält sie nieder und duldet nicht, dass der Bestand oder die Einheit der Kirche durch sie angetastet werde; er treibt die Welt durch seine überweisende und überführende Thätigkeit unaufhaltsam ins Gericht hinein, das über ihren Fürsten schon ergangen ist. So ist den Christen eine geistige Heimat hinieden gesichert. Schliesslich aber — das ist des Trostes Himmelskrone — dauert alles Leiden nur kurze Zeit, nur eine kleine Weile; rasch erfolgt der Umschlag der Trauer in Freude; die Gnadenvereinigung mit Jesus wird zur Glorienvereinigung, die Kirche geht ein in die Verklärung des Herrn, und dem christlichen Pilger winkt die wahre Heimat, das Vaterhaus, zu dem ein fester und sicherer Weg führt.

Das sind die in den Schatzkammern dieser Reden hinterlegten Trostschätze und Trostkräfte des Christenthums. Das ist der Trost des Christenthums, welcher das Scheiden, den Tod und das Grab gezwungen hat zu lächeln, welcher die bitteren Thränen in Himmelsschmuck, in Schimmer der Verklärung wandelt, wie die Sonne aus den Thautropfen der Nacht neue Sonnen schafft. Darum sind diese Reden die Lieblinge der Christenheit geworden und zu allen Zeiten als stille Tröster durch die Menschheit gegangen. Der Prediger aber hat die Pflicht, als solche sie vorzuführen, von ihnen das Trösten zu lernen und den hellen und frischen Strom ihres Trostes in das Elend der

Zeiten hineinzulenken. Gehört ja doch das Trösten zu den vornehmsten Aufgaben des Priesters; ihm gilt der Ruf des Propheten: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht der Herr!“ (Isai. 40, 1.)

2. Die Ächtheit.

Die Frage nach der Ächtheit dieses Redeberichts kann nicht umgangen werden in einer Zeit, in welcher die johanneische Frage, deren Cardinalpunkt eben die Eigenthümlichkeit der Reden des vierten Evangeliums bildet, so sehr auf der Tagesordnung steht. Ob diese Reden, auch die Abschiedsreden, als wirkliche Reden Jesu, als genaue Wiedergabe der Aussprüche des Herrn anzusehen seien, oder als ganz freie Compositionen des Verfassers, ob hier Aussprüche Jesu und Worte des Evangelisten in einander fliessen, ob Gedanken Jesu in johanneischer Sprachweise und Darstellung ausgeführt und ausgesponnen werden, ob Herrengedanken uns geboten werden, die aber durch johanneischen Gedankenkreis hindurchgegangen sind und dadurch eigenthümliche Färbung erhalten haben, — diese Fragen bekunden, nach wievielen Seiten die Auffassung dieser Reden aus einander geht. Selbstverständlich kann hier nicht daran gedacht werden, das ganze gewaltige Material vorzuführen, mit welchem dieses johanneische Problem zu thun hat, das selbst nur wieder ein Ausschnitt ist aus der Hauptfrage nach der Ächtheit und Geschichtlichkeit des ganzen Evangeliums. Es genügt hier, den Standpunkt darzulegen und dann jene speciellen Momente zu berücksichtigen, welche sich auf die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet im besonderen beziehen[1].

Die ganze johanneische Frage ist, was man sehr zum Schaden besonnener Untersuchung übersehen hat, in erster Linie eine historische, und auf historischen Boden mit historischen Mitteln mit aller nur wünschenswerthen Sicherheit zu lösen. Die Thatsache der Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes ist aus den Zeugnissen des Alterthums und aus den Selbstzeugnissen des Evangeliums mit einer Evidenz erwiesen worden, dass der Bestreitung desselben durch die Tübinger Schule und ihre Nachfolger die Berechtigung und Begründung völlig entzogen ist. Damit ist auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit des Evangeliums principiell ent-

---

[1] Vgl. zum folgenden haupts. Kaulen (Einleitung, S. 430 ff.); Schanz (Commentar zum Evang. des hl. Johannes, S. 25 ff.); Weiss (Leben Jesu, S. 83 ff.); Keppler (das Johannesevangelium und das Ende des ersten christl. Jahrh., und: die Composition des Johannesevangeliums).

schieden. Was das faktische Material desselben anlangt, so haben die neuesten Versuche, das Evangelium als Lehrdichtung zu erweisen und auch den Erzählungsstoff nur als künstlichen, durchsichtigen Schleier für Lehrgedanken darzuthun, mit ihrer „an Aberwitz grenzenden Allegorese“ (Weiss) nur dazu dienen können, den zweifellos historischen Character des Berichts in hellstes Licht zu stellen. Historische Treue und Zuverlässigkeit kommt aber nicht bloss dem Thatsachenbericht, sondern auch dem Redebericht zu. Zuzugestehen ist jedoch, dass bezüglich des letzteren manche nicht unbedeutende Schwierigkeiten obwalten. Die Differenz zwischen den johanneischen Reden und den synoptischen ist nicht in Abrede zu ziehen, und sie muss auf den ersten Blick um so auffälliger erscheinen, je mehr die Rede Jesu bei Johannes sich der Rede des Johannes selbst in seinem historischen Bericht und in seinen Briefen, ja auch der Rede des Täufers im vierten Evangelium nach Gedanken und Form nähert. Wenn nun aber auf diesen ersten Eindruck hin der ganze Prozess kurzer Hand abgemacht und mit dem Verdikt der gänzlichen Unächtheit der Reden des vierten Evangeliums und ihrer Erdichtung durch den Verfasser geschlossen werden wollte, so kann dies Verfahren kein wissenschaftliches genannt werden. Eine ganze Reihe von Momenten, welche auf eine andere Lösung der Frage hinführen, fand hiebei keine Berücksichtigung.

Was Inhalt und Form der Reden Jesu anlangt, so bestehen Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern. Aber sie dürfen nicht übertrieben, am wenigsten zu unversöhnlichen Gegensätzen verschärft werden. Den Verschiedenheiten treten auch Verwandtschaftszüge an die Seite. Die ersteren finden ihre natürliche Erklärung in der Verschiedenheit des Auditoriums; als Streitreden gegen die gelehrten Judäer und Hierarchen müssen diese Reden ganz andere Art haben. Die Verwandtschaft der Herrnrede mit der Johannesrede ist zuzugeben, darf aber wiederum nicht übertrieben werden. Ist auch ein verwandter Grundklang da, so ist es doch wieder eine ganz andere Art, in welcher Johannes seine Gedanken in den Briefen entwickelt und im Prolog seine Logoslehre darlegt, und in welcher Jesus den Judäern gegenübertritt, oder den Jüngern die letzten Ermahnungen ertheilt. Lieblingsgedanken, auf welche die Briefe nicht oft genug zurückkommen können, begegnen wir in den Reden Jesu gar nicht, Hauptgedanken der letzteren fehlen in den Briefen; das Hauptwort Logos und die Lapidarsätze des Prologs über den Logos kehren in den Worten Jesu nicht wieder; der Ton in den Reden ist in ganz anderer Weise auctoritativ gestimmt als in den Briefen, — all das sichere Kennzeichen, dass nicht in den Reden Jesu derselbe

Johannes spricht und seine Gedanken und Worte auf fremde Zunge legt. „Gerade die Klarheit, mit welcher der Evangelist in seinem Prolog seine ihm eigenthümliche Lehranschauung darlegt, und die Sicherheit, mit welcher wir dieselbe aus dem gleichzeitigen Briefe noch näher präcisiren können, macht es so augentällig, dass er wesentliche Hauptstücke derselben in keiner Weise in die Christusreden eingetragen hat.“ (Weiss, Leben Jesu I. S. 111.) Soweit ein Zusammenhang und Gleichklang besteht, findet er eine Erklärung, welche die Ächtheit der Reden Jesu unangetastet lässt. Einmal gibt Johannes diesen Reden das griechische Gewand; er muss sie aus einem Idiom in ein anderes übertragen; dass hierbei von seiner Form und Feder manches einfliesst, ist selbstverständlich. Ferner hatte eine Natur wie Johannes in dem vertrauten Umgang mit dem Herrn während seines Wandels auf Erden, in dem noch innigeren geistigen Verkehr mit ihm von der Himmelfahrt an sich ohne allen Zweifel so ganz in den Herrn eingelebt, dass die Form des Denkens und Redens und die ganze geistige Anschauungsweise der in der Erinnerung festgehaltenen Geistesart und Redeweise des Meisters sich immer mehr assimilirte. Endlich war die Redeform des Meisters, deren er in Judäa sich bediente, zweifellos der judäischen Lehrweise angepasst und mit letzterer sowohl der Evangelist als der Täufer bekannt und vertraut. Das sind denn doch Erklärungsmomente, welche nicht übersehen werden dürfen, und welche wenigstens soweit ausreichen, um der Consonanz der Rede des Herrn und der Rede des Evangelisten ihr Bedenkliches zu benehmen.

Volle Klarheit werden wir freilich in dieser Frage nie gewinnen, und auf den Versuch, im einzelnen herauszufinden und zu bezeichnen, was etwa von der Art und Form des Johannes eingeflossen sein möchte, ist vollständig zu verzichten. Dagegen sind folgende Hauptpunkte festzuhalten.

Johannes war im Stande, die Reden Jesu inhaltlich genau und nach den wesentlichen Gedanken richtig wiederzugeben. Dazu befähigte ihn seine Ohrenzeugschaft und sodann in besonderer Weise seine Stellung zu Jesus. Unter allen Aposteln nahm sicher er, der mit seinem contemplativen Sinn und seinem weichen Gemüth ganz in Jesus ein- und aufging, dem Herrn die Worte zuerst von den Lippen und am tiefsten ins Herz auf. Sie waren bei ihm auch keiner Gefahr des Vergessens ausgesetzt, weil sie ein lebendiger Schatz in seinem Innern blieben, in dessen Verarbeitung sein Geist und sein Herz sich beständig theilten. Wäre aber je die Unmöglichkeit der gedächtnissmässigen Festhaltung so ausgedehnter Redestücke zu erweisen, so würde doch dieser Beweis im vorliegenden Fall ohne Einfluss und Bedeutung sein. Denn wo die

Treue menschlicher Gedächtnisskraft nicht mehr ausreichte, setzte für die Apostel die erleuchtende Hilfe des hl. Geistes ein, welcher insbesondere sie auch an alles erinnerte, was ihnen Jesus gesagt (14, 16).

Die Fähigkeit, selbst lange Reden Jesu mitzutheilen, kann somit nicht zweifelhaft sein. Deswegen fehlt aber auch jede Berechtigung, a priori anzunehmen, dass Johannes in seinem Redebericht vieles von sich aus, nach eigener Vermuthung eingefügt und ergänzt habe. Diese Annahme, namentlich wenn sie soweit geht, für sich allein die Eigenart der johanneischen Reden erklären zu wollen, zerstört in ihrer Consequenz die historische Zuverlässigkeit des Redeberichts und damit im Grunde die des ganzen Evangeliums. Sie schafft zur Lösung eines Räthsels ein neues, grösseres und unlösbares, wie nämlich diese Reden, die trotz allem doch wieder so einfach und natürlich, so durchaus angemessen und einheitlich, so gar nicht gemacht und verkünstelt sind, von zwei Verfassern stammen sollen. Alle Versuche, das Unangemessene solcher Mitarbeit des Jüngers mit Jesus, solcher Nachhilfe und Ausbesserung zu heben, sind vergeblich. Man mag noch so sehr betonen, dass gerade Johannes am wenigsten sich davor zu scheuen gehabt habe, weil „er sich ja bewusst gewesen, dass das Beste, was er in seinem neuen Geistesleben besass, von Christus selbst empfangen, dass auch die reifste Frucht, welche dasselbe getragen, nur den Keimen entsprosst, welche der Herr gesäet“, weil ihn ja der Geist den tiefsten Sinn der Worte Jesu verstehen gelehrt habe (Weiss), — man wird es nie plausibel machen können, dass ein Apostel keck und wissentlich das Wasser seiner Gedanken in den Redestrom des Herrn habe mischen können und dürfen und diese Mischung als Lehrwort Jesu solle ausgegeben haben; das christliche Gefühl wird nicht erlauben, den hl. Geist für dieses Recht und diese Freiheit in Anspruch zu nehmen. Der Evangelist konnte seine Erklärungen und Erläuterungen den Worten des Herrn folgen lassen, aber er durfte sie nicht in den Mund des Herrn legen, und der Geist lehrte die Apostel neue Wahrheiten, aber er lehrte sie sicher nicht, Jesus Reden halten zu lassen, die er nicht gehalten, ihn sagen zu lassen, was er nicht gesagt. Dass sich in den Reden Jesu Symptome finden, welche eine solch weitgreifende Einmischung des Evangelisten verrathen und ohne ihre Annahme räthselhaft blieben, ist nicht erweislich; betreffs der Abschiedsreden wird das im einzelnen dargethan werden.

Indem wir also von dieser Erklärung der Entstehung der johanneischen Reden uns abwenden, welche der andern, wonach sie freie Lehrcompositionen des Verfassers sind, eigentlich den Vorzug grösserer Einfachheit und Consequenz überlassen muss und selbst im Grunde

nicht weniger als die letztere den historischen Character des Evangeliums angreift, halten wir daran fest, dass diese Reden ihrem wesentlichen Inhalt nach treue Wiedergabe der Reden des Herrn sind, wenn auch keine bis auf jedes einzelne Wort hinaus getreue Wiedergabe. Eine solche ist beim vierten Evangelisten so wenig zu erwarten als bei den andern. Dazu liess es die ganze Tendenz evangelischer Geschichtschreibung nicht kommen, welche auch hierin nicht Vollständigkeit bezweckte, sondern Proben aus der Lehrthätigkeit des Herrn mittheilt, deren Auswahl, Zahl und Umfang durch den Hauptzweck der Schrift bestimmt und begrenzt wurde. Sämmtliche Evangelien, auch das des Johannes, berichten nicht alles, was Jesus geredet und gelehrt; aber alles, was sie als Rede Jesu aufführen, ist wirklich von Jesus gesagt und gelehrt worden. Schon aus diesem Grunde ist also auch bei Johannes ein wörtliches Referat gar nicht zu erwarten. Wohl möglich, dass er manchmal eine längere Lehrrede Jesu zusammenzieht, indem er auf Wiedergabe der Hauptgedanken sich beschränkt, dass er zwei oder mehrere gleichartige Reden über dasselbe Thema in eine zusammennimmt; einmal erlaubt er sich sogar, aus einer Reihe von Reden des Herrn Aussprüche auszuheben und sie als Quintessenz der ganzen Offenbarung vor den Judäern zusammenzustellen (12, 44—50). Hier geht er ungefähr am weitesten, soweit, dass er, wenn man so will, eine Rede des Herrn selbst componirt; aber er componirt sie aus wirklichen Aussprüchen des Herrn, nicht aus eigenen Reflexionen.

Ein wörtlich getreuer Redebericht ist aber auch deswegen unmöglich, weil, wie schon bemerkt, Johannes die Worte Jesu aus dem Syrochaldäischen ins Griechische zu übertragen hatte und zwar in sein Griechisch, wodurch ganz unvermeidlich die Form durch seine individuelle Sprachweise und Geistesart einigermassen berührt und beeinflusst wurde, — wie und wieweit, entzieht sich allerdings jeder Controle. Den hl. Geist und seine Inspiration darf man nicht so auf den Schriftsteller wirken lassen, dass letzterer befähigt worden wäre, trotz des fremden Idioms doch selbst das einzelne Wort ganz adäquat wiederzugeben, dass die absolut richtigen Uebersetzungsworte ihm in die Feder dictirt worden wären. Denn die Inspiration des hl. Geistes hat es nicht mit dem Wort, sondern mit dem Geist und Gedanken, nicht mit der Grammatik, sondern mit der Wahrheit zu thun, ist nicht eine mechanische, sondern eine mit dem menschlichen Factor zusammenarbeitende. Sie verhütete, dass bei der Uebertragung der Worte Jesu in andere Sprachen sich Irrthümer, Verfälschungen und Verderbnisse der Wahrheit einschlichen.

Was die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet im besondern anlangt, so hätte sie noch mehr als die Streitunterredungen mit den Hierarchen ihr ganzer Charakter gegen den Verdacht der Fälschung und Erdichtung schützen sollen. Welches Raffinement würde die künstliche Erfindung solcher Reden, vollends die Fingirung dieses feierlichen Gebetes Jesu voraussetzen! Und wie wäre es psychologisch noch zurechtzulegen, dass dieses Raffinement sich hier mit gläubiger Anbetung und Bewunderung des Herrn verbinden, mit grösster Natürlichkeit, Kunstlosigkeit, kindlicher Schlichtheit paaren könnte? Hätte nicht die Ehrfurcht vor Jesus, welche doch unleugbar den Verfasser des vierten Evangeliums beseelt, ihn wenigstens davor zurückhalten müssen, derartige Herzensergüsse, ja ein Gebet zu erdichten und in historischem Bericht sie ihm in den Mund zu legen?

Die ganze Art und Anlage spricht zweifellos nicht gegen, sondern für die Aechtheit dieser Reden. Ein Vergleich mit den synoptischen Reden fördert auch hier nicht unwichtige Parallelen zu Tage[1]; diese beweisen wenigstens soviel, dass die Abschiedsreden nicht als völlige Sonderlinge in der Welt der Reden Jesu dastehen. Auch eine Vergleichung der Abschiedsreden mit dem Briefstil des Johannes ist geeignet, zu zeigen, wie zweifellos Johannes sich geistig aufs innigste an den Herrn angeschmiegt hat, aber doch immer ein grosser Unterschied ist zwischen dem, was er spricht, und was der Herr sagt, nicht nur sofern andere Gedanken sich geltend machen, auch wo die gleichen oder verwandte Verhältnisse und Themate zur Sprache kommen, sondern auch im Ton und in der Haltung. Die letztere ist überhaupt in den Abschiedsreden so durchaus eigenartig, der Situation angemessen, und unterscheidet sich durch die eigenthümliche Wärme, Milde, Klarheit so characteristisch auch von den anderen Reden Jesu, dass auch darin wohl ein Symptom der Geschichtlichkeit anerkannt werden muss

Sodann ist unschwer nachzuweisen, wie sich durch alle diese Reden hindurch Adern zweifellos historischen Gesteines ziehen. Mit Recht hat man betont, dass die Interpellationen der Jünger, die in das 14. Kapitel sich einstreuen, gar nicht erfunden werden konnten und ein Motiv sie zu erdichten sich absolut nicht denken lasse. Dadurch erhält der erste Redeabschnitt 14, 1—11 seinen festen historischen Halt, mit zwei Anständen, von welchen nachher die Rede sein soll. Im zweiten Abschnitt 12—24 werden die letzten 6 Verse von Weiss

[1] Luthardt (I. S. 151) macht folgende Parallelen geltend: 15, 20: Matth. 10, 23 f.; 14, 1: Luc. 10, 32; 14, 12 f.: Matth. 21, 21 f. Marc. 11, 24; 15, 2: Matth. 15, 13; 15, 6: Matth. 3, 10; 7, 9; 15, 14: Matth. 12, 50; 15, 27: Luc. 24, 48; 16, 1. 32: Matth. 26, 31: 16, 15: Matth. 11, 27.

(im Commentar) als unzweifelhaft historisch anerkannt, da sie (mit zwei angeblichen Ausnahmen, von welchen nachher) „nichts enthalten, was nicht wörtlich von Jesus so gesagt sein könnte“; eine besondere historische Gewähr ist in der Frage des Judas Vers 22 gegeben. Im letzten Abschnitt der ersten Rede hat nur der Schlusssatz, weil verwandt mit dem synoptischen Gethsemaneruf, Bedenken erregt. Bezüglich der zweiten und dritten Rede cap. 15 bezweifelt zwar Weiss, dass die Parabel vom Weinstock ursprünglich zu den Abschiedsreden gehört habe, und er drückt die Vermuthung aus, dass die Leidensweissagung und Geistverheissung 15, 18—16, 15 „mehr in den Beginn der Abschiedsreden“ zu stellen sein möchten, anerkennt aber 16, 16—31 als zweifellos historisch, und kein unbefangener Leser wird dieses letztere Urtheil anfechten.

Dieser allgemeine Ueberblick über die Redestücke beweist doch wohl soviel, dass dieselben nachweisbare historische Charactermale an sich tragen, und zwar in so reicher Zahl, dass der Schluss auf die Geschichtlichkeit der ganzen Reden berechtigt erscheinen muss. Die Unmöglichkeit einer gedankenmässig treuen Reproduction kann von vornherein nicht behauptet werden. Auch wo das Gedächtniss Lücken und Defecte aufgewiesen hätte, wurden diese durch den Geist ergänzt und der Verfasser jedenfalls dessen überhoben, dass er zur Vermittlung, Verknüpfung und Verbindung der Worte Jesu ganz aus seinem eigenen Gedankenschatz hätte schöpfen müssen. Dass er selbstmächtig die Rede Jesu ausgesponnen und erweitert, ist unannehmbar; es wäre nur noch möglich, dass er sie abgekürzt, zusammengezogen, nur auszüglich mitgetheilt hätte. Dagegen aber spricht die Gestalt dieser Reden, wie sie uns vorliegen; sie fordern eine derartige Annahme nicht, sondern verbieten sie, weil sie mehr als andere den Eindruck der Vollständigkeit machen.

Deswegen ist nicht zu begreifen, wie Luthardt gerade bei den Abschiedsreden ein viel grösseres Mass freier Selbstbewegung des Schriftstellers annehmen zu müssen glaubt, als bei den übrigen Reden, obwohl doch er selber nicht ansteht zu bekennen, dass in den vier Kapiteln durchweg der Gedanke sowohl selbst der einfachste sei, wie er aus der ganzen geschichtlichen Situation mit Nothwendigkeit sich ergab, als auch auf die allereinfachste Form gebracht, so zwar, dass er sich gar nicht wohl anders denken lasse (I. S. 151). In ähnlich vermittelnder Tendenz nimmt Weiss zwar als Grundlage der Abschiedsreden reiche lebensvolle Erinnerungen an, welche er selbst aufzeigt, aber daneben ein ziemlich freies Spiel des reproducirenden Geistes und eine starke Einmischung johanneischer Lehranschauung und Lehrsprache. Er be-

müht sich auch, diese johanneischen Spuren aufzuzeigen, und übt zu diesem Zweck peinlich scharfe Kritik an den Reden. Da sind es Stellen wie 14, 12—17; 14, 20; 16, 28. 30. 32, welche wegen johanneischer Gedanken- und Sprachfärbung, theilweise wegen unvermittelter Anfügung vor allem verdächtig erscheinen. In 15, 1—17 wird eine Beziehung auf Abschied und Tod vermisst und daher dieser Passus aus den Abschiedsreden gestrichen; 15, 18—16, 15 soll vom Evangelisten vom Anfang an den Schluss der Abschiedsreden gerückt worden sein; für letzteres werden allerdings Gründe nicht beigebracht. Die Gründe, nach welchen Weiss solche Ausscheidungen vornimmt und den eigenen Antheil des Johannes an den Reden bestimmen will, sind also mangelhafte Verbindung und Aufeinanderfolge, stark johanneischer Klang, Mangel bestimmter Beziehung auf die Situation. Diese Kriterien sind nicht unbedingt unrichtig, aber alle so subjectiver Art, dass sie irgend eine Sicherheit nicht zu bieten vermögen. Auch wenn man zugäbe, dass manchmal die Gedankenfolge genauerer Vermittlung entbehrt, könnte dann das so unbedingt als Zeichen der Unechtheit geltend gemacht werden? Hätte nicht eben eine selbständig vorgehende und frei gestaltende Feder solche Lücken eher ausgefüllt, als geschaffen? Die Verwandtschaft einiger Aussprüche in den Abschiedsreden mit Gedanken der johanneischen Briefe ist unleugbar; aber hier stehen wir dann vor Gedanken, bei welchen vor allem die Frage erlaubt ist, ob nicht eben sie Johannes aus dem Geiste Jesu in seinen Gedankenschatz herübergenommen habe, und wo diese Möglichkeit immer noch der andern vorgeht, dass Johannes aus seinem Geist sie in Jesu Mund lege. Auch der ganze Beweis, dass die Parabel vom Weinstock nicht zu den Abschiedsreden gehört haben könne, ruht lediglich auf einem subjectiven Eindruck und sucht zunächst in wenig überzeugender Weise zu demonstriren, dass die Pointe dieser Parabel ursprünglich eine ganz andere gewesen sein müsse. Dass es an aller Beziehung auf Scheiden und Tod fehle, ist zudem nicht einmal richtig (vgl. die Bemerkungen über die Composition der zweiten Rede).

Es sind nicht mehr und nicht weniger johanneische Spuren in den Abschiedsreden, als in den übrigen Reden des Evangeliums und also ein Anlass nicht vorhanden, dort eine weitgehendere Betheiligung des Evangelisten anzunehmen als hier. Noch unbegründeter erscheint es mir, wenn Weiss dem hohepriesterlichen Gebet „johanneische Lehrsprache und Lehranschauung stärker als irgendwo aufgeprägt“ sein lässt, so dass es einer Nachweisung im einzelnen gar nicht bedürfe (Leben Jesu I. 517). Es sei ja auch der Moment tiefer Ergriffenheit der gedächtnissmässigen Fixirung nicht eben günstig. Ueber die

psychologische Richtigkeit dieser Begründung liesse sich noch streiten. Erfahrungsgemäss bewahrt das Gedächtniss z. B. die Worte sterbender Eltern jahrelang mit grösster Treue, eben weil sie in die Seele drangen im Moment tiefster Frgriffenheit. Die Gedächtnissfrage ist aber hier überhaupt nicht ausschlaggebend wegen der Inspiration des hl. Geistes. Wenn Weiss der Berufung Keils auf das Erinnern des hl. Geistes mit der Bemerkung begegnet, diese sei doch keine mechanische gewesen, so ist zu erwiedern, dass dies richtig, aber wahrlich kein Grund ist, sie gar nicht in Rechnung zu ziehen und für nichts anzusehen. Die Erklärnng, dass eben unter dem Einfluss des hl. Geistes im Geiste des Evangelisten der Inhalt des Gebetes Jesu solche Gestalt angenommen habe und in solcher Form demselben entflossen sei, genügt hier am allerwenigsten. Ueber den aus dem synoptischen Ölbergsgebet geschöpften Einwand vgl. die Einleitung zum hohepriesterlichen Gebet; über die verdächtigte Stelle Vers 3 die Erklärung.

3. Die Situation.

So viele Schwierigkeiten die Combinirung des johanneischen Abendmahlsberichts mit dem synoptischen verursacht, deswegen vor allem, weil das Mahl selbst von Johannes nur erwähnt, nicht erzählt wird und weil er die Einsetzung der Eucharistie ganz übergeht, so ist doch darüber alles einig, dass die grossen Abschiedsreden von Kap. 14 an erst nach dem Ostermahl und dem eucharistischen Mahl gesprochen wurden. Wo näherhin in Kap. 13 die Fuge sei, an welcher der synoptische Abendmahlsbericht einzuschieben, darüber herrscht sehr grosse Uneinigkeit. Die verschiedenen Annahmen bewegen sich zwischen Vers 20 und 38 als äussersten Grenzen. Die grössten Differenzen sind verursacht durch die Bejahung oder Verneinung der Frage, ob Judas am eucharistischen Mahle noch theilgenommen, oder schon vor demselben den Saal verlassen habe. Die ganze weitschichtige Untersuchung ist an anderem Orte zu führen. Hier genügt es, den eigenen Standpunkt darzulegen.

Es ist wohl mit den meisten Vätern anzunehmen, dass Judas mit den Aposteln noch die hl. Communion empfangen und erst nachher von Jesus aus dem Kreis entfernt worden sei. Das Passamahl ist zwischen Vers 1 und 2 im 13. Kapitel einzufügen; denn von dem Mahle (ἐκ δείπνου) erhebt sich der Heiland zur Fusswaschung. Zwischen dem Passamahl und der Einsetzung des heiligsten Sacraments findet die Fusswaschung statt, der symbolische Reinigungsact, welcher eben auf den heiligsten Moment vorbereiten sollte. An sie schliesst sich unmittelbar an die Rede Vers 12—20, welche zu der That das erläuternde

Wort fügt, demüthige, selbstverläugnende Liebe predigt, den Verrath streift und den Verräther warnt vor dem Genuss des hl. Mahles, und endlich von der Würde des Apostolats spricht, unmittelbar ehe den Jüngern die höchste Vollmacht ihres Amtes übertragen wird (Luc. 22, 19; 1 Kor. 11, 24, 28). Hier nun, unmittelbar nach Vers 20, ist die Einsetzung der Eucharistie zu denken, und nach dem hl. Mahle nimmt der Herr die nach Johannes und nach den Synoptikern schon zuvor gemachte Voraussage des Verraths wieder auf; er macht dem Lieblingsjünger den Verräther durch Reichung eines letzten Bissens vom Mahle kenntlich und entfernt ihn dann aus dem Saale durch das Befehlswort: „Was du thun willst, thue bald.“

Geheimnissvolle Rathschlüsse Gottes haben so es verlangt, dass der Verräther auch am Gnadenmahl des N. B. noch theilnehmen sollte und so die alttestamentliche Prophezie: der das Brod mit mir isset, erhebt seine Ferse wider mich, schauerlichste Erfüllung fände. Aber die letzte Abschiedsstunde, welche der in den Tod gehende Erlöser im Kreise seiner Jünger zubringt, in welcher er sein ganzes Herz vor ihnen erschliessen, das Vermächtniss seiner letzten Mahnungen, Weisungen, Tröstungen ihnen reichen und feierlich vor und mit ihnen das Nachtgebet seines Lebens verrichten will, die letzte Stunde der Freiheit vor Anbruch der entsetzlichen Todesnacht, soll ihm nicht durch die Gegenwart des Verräthers, des Sohnes des Verderbens, verbittert werden. Nachdem der Unglückselige weggegangen, dessen Ertragung und Duldung in der nächsten Umgebung zu den schwersten Opfern und Seelenleiden des Heilands zu rechnen ist, ringt es sich daher aus seinem von schwerem Druck entlasteten Gemüth empor wie ein Jubelruf: „nun ist des Menschen Sohn verherrlicht und Gott ist verherrlicht in ihm!“ (V. 31). Die Verherrlichung nimmt ihren Anfang, denn durch die Entsendung des Verräthers ist er völlig freiwillig, mit festem Schritt in den schrecklichen Bannkreis des Leidens und Sterbens eingetreten; in diesem seinem Todesgehorsam verherrlicht er den Vater und erlangt er für sich die Herrlichkeit vom Vater. Nach diesem jubelnden Hinweis auf die Glorie des Todes und nach dem Tode leitet er über zum Abschied: „Kindlein, eine kleine Weile noch bin ich bei euch, ihr werdet mich suchen, und wie ich den Juden sagte: wohin ich gehe, könnet ihr nicht kommen, so sage ich nun auch euch“ (V. 33).

Dann gibt er ihnen das neue Gebot der Liebe, der Liebe zu einander: „ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebet, sowie ich euch liebe, damit auch ihr einander liebet“ (V. 34). Die Frage, wie dies Wort von der Liebe hier sich einfüge, ist wenig befriedigend gelöst worden. Und doch liegt die Lösung in der Situation selbst.

Der glorreiche Hinweis auf seinen Tod, das Wort vom Scheiden in den beiden vorhergehenden Versen bildet zweifellos die Ueberleitung zu den Abschiedsreden und dem hohepriesterlichen Gebet, welche den Inhalt der folgenden Kapitel bilden. Die beiden Verse von der Liebe zu einander gehören ebenfalls zu dieser Einleitung und Vorbereitung. Noch kannten ausser Johannes und etwa noch Petrus die Jünger, wie der Evangelist ausdrücklich versichert (V. 28), den Verräther nicht und es war ihnen unbekannt, dass derselbe in Judas den Saal verlassen habe; sie glaubten, dass Judas aus anderen Gründen sich entfernt habe, mussten also den Verräther noch im Kreise vermuthen. Die erste Voraussage des Verrathes hatte sie veranlasst, in ihr eigenes Innere zu schauen, und da sie hier die Möglichkeit eines so furchtbaren Verbrechens nicht zu entdecken vermochten, zu fragen: „bin ich es Herr?“ (Matth. 26, 22); dann suchte natürlich ihr Blick, da Antwort ihnen nicht wurde, aus dem eigenen Innern auftauchend im Kreise umher und ging von Gesicht zu Gesicht, um den zu entdecken, welchen das schreckliche Wort betraf. Damit war ein gewisses Misstrauen, ein Argwohn störend in den Kreis eingeschlichen, das der Herr zunächst bestehen lassen musste, weil er den Verräther nicht kenntlich machen wollte. Aber auch jetzt, nach dessen Weggang, verräth er den nicht, der ihn schmählich verrathen. Dagegen gibt er durch ein anderes Mittel, durch eben diese eindringliche Ermahnung zur Liebe gegen einander dem Kreise die arglose Vertraulichkeit, die herzliche Eintracht zurück und entfernt er alle Gesinnungen, welche für diese Scheidestunde nicht passen.

Diese kleine Rede Vers 31—35 kann und muss daher als die eigentliche Vorrede der grossen Abschiedsreden bezeichnet werden und wird nur durch diese Auffassung verständlich. An sie hängen sich die zwei Fragen des Petrus an, der am Wort vom Heimgang haften geblieben ist. Die zweite, fast ungestüm andringende muss von Jesus mit der ernsten Voraussage der Verleugnung jäh abgeschnitten werden. Ob und welche kleinere synoptische Redetheile hier noch etwa unmittelbar anzuknüpfen sein mögen, kann füglich der Untersuchung an anderm Ort vorbehalten werden. Jedenfalls bleibt dem besprochenen Abschnitt die Aufgabe, die Jünger auf die grosse Rede zu disponiren.

Darnach können wir uns nun wohl ein Bild machen von der Gemüthsverfassung der Jünger, auf welche die folgende Trostrede berechnet ist. Kein wahrer Israelit hielt Passamahl, ohne dass seine Seele feierlich gestimmt, festlich erregt worden wäre. Welche Gemüthsbewegungen aber hatte dieses Passa in den Jüngern hervorgerufen! Was war das für eine geheimnissvolle Abendfeier gewesen, so ganz

anders als sie bisher Ostern gehalten hatten; welch ergreifende und weihevolle Erweiterung hatte der Herr dem alttestamentlichen Festritus angedeihen lassen durch die Ceremonie der Fusswaschung, durch die Anfügung eines zweiten hochheiligen Mahles, gegen welches das Passamahl in Hintergrund trat! Und welche Veränderung war an diesem Abend im Benehmen des Herrn selbst wahrzunehmen! Manches an dem, was er that und sprach, war ihnen nicht ganz verständlich gewesen. Aber Eines fühlten sie heraus, dass mehr noch als sonst aus jeder Handlung und aus jedem Wort innigste Liebe zu ihnen sprach. Da kommt denn auch über ihre Seele eine Stimmung tiefster Rührung und herzlicher Liebe. Doch in sie mischt sich tropfenweise Bitterkeit und tiefstes Weh. Die besonderen Veranstaltungen, welche der Herr bei diesem Mahle traf, die aussergewöhnlichen Erweise der Zärtlichkeit gegen sie, seine Stimme, sein Wort, feierlich gehoben, aber zugleich schmerzlich bewegt und trauervoll gedämpft, sein Antlitz, das immer mehr sich in Ernst und Schmerz legte, — all das sagte ihnen, dass sie ein Scheidemahl halten, dass es das letzte Beisammensein sei. Dann sprach der Herr selber es klar aus, dass nur noch eine kleine Weile er bei ihnen sei, dass er gehe und sie ihm nicht folgen können. So ward ihre bange Ahnung zur niederschmetternden Gewissheit. Er geht, — nicht mehr wandelt er mit ihnen, — verlassen und allein werden sie dastehen in der Welt, — wahrlich ein Gedanke, der alle Schleusen der Trauer, der Furcht, des Bangens und Zagens erschloss und über ihre Seele sich ergiessen liess. Aber noch schrecklichere Enthüllungen hatte er von der Zukunft ihnen gemacht. Einer aus ihnen wird die schauerliche Unthat des Verrathes an ihm begehen; sie alle (denn auch diese Weissagung, welche die Synoptiker aufgezeichnet haben, ist wohl vor der grossen Trostrede anzusetzen) werden sich an ihm ärgern und zwar in dieser Nacht noch, ja Petrus, der Felsenmann, wird dreimal ihn verleugnen, — ebenfalls in dieser Nacht. Welch schauerlicher Zukunft gehen sie entgegen! Welch grauenvolle Nacht ist für sie angebrochen! In welche Gefahr und Noth muss Jüngerverrath ihn stossen, in welche Lage muss er kommen, wenn ein Petrus dreimal sich von ihm lossagt, wenn sie alle, die doch treu zu ihm zu stehen, treu ihn zu lieben meinen, an ihm Ärgerniss nehmen!

So verband sich mit dem Trennungsschmerz Furcht, Angst und Zagen, und die vereinigte Macht der Trauer und Furcht wird noch verstärkt durch das unheimliche Dunkel der Ungewissheit, des Nichtverstehens und Nichtbegreifens, in welches so manches Wort des Herrn für sie zurücksank, in welchem ihr Blick in die Zukunft sich ganz verlor. Trauer, Furcht und Grauen — das brachte die Seelen der

Jünger in Verwirrung und Erschütterung. Das hatte der Herr ihnen nicht ersparen können, aber er ist nun bemüht, die hochgehenden Wogen zu beruhigen durch überaus liebevolle Worte der Tröstung und Belehrung. Diese beziehen sich nicht lediglich nur auf seinen Hingang (Weiss), und haben nicht bloss die Tendenz, den Scheideschmerz zu lindern; sie benehmen auch dem Gedanken an ihre eigene Zukunft das Schreckhafte, heben das Selbstbewusstsein, stärken das Vertrauen, klären die Einsicht der Jünger und stellen unbesiegbare Kraft und volle Klarheit für die nächste Zukunft in Aussicht.

Wenn eine ganze Reihe neuerer Exegeten die erste Trostrede schon mit 13, 31 beginnen und aus dem 13. Kap. unmittelbar ins 14. fortlaufen lässt, ja Godet die Kapiteleintheilung hier eine sehr verfehlte nennt, so ist daran nur soviel richtig, dass der Abschnitt 13, 31—35, wie wir sahen, in einer gewissen Beziehung zur Trostrede steht. Dass aber diese letztere mit Kap. 14 beginnt, hätte nie sollen bezweifelt werden. Die dem Kapitel in wenigen Handschriften und Versionen vorgesetzten Worte: „und er sprach zu seinen Jüngern" sind spätere, aber nicht ungeschickte Einschaltung. Zwischen 13, 38 und 14, 1 besteht, wie der erste Blick zeigt, kein näherer Zusammenhang; im Gegentheil muss nothwendig eine Ruhepause dazwischen gedacht werden.

4. Composition und Disposition.

Die Frage nach der Struktur dieser Reden (vom hohepriesterlichen Gebet wird in einem besonderen Abschnitt die Rede sein) wird sehr verschieden beantwortet. Nicht einmal bezüglich dessen sind die Exegeten einig, ob man zwei oder drei oder mehr als drei Redestücke zu unterscheiden habe, oder ob Kap. 14—16 als Eine fortlaufende Rede anzusehen sei, ob bei der Annahme mehrerer Reden die Kapiteleintheilung Anfang und Ende der einzelnen richtig fixire, oder ob andere Trennpunkte zu suchen seien. Diese Fragen können natürlich nur auf Grund genauester Untersuchung des Gedankenzusammenhangs und Gedankenfortschritts gelöst werden und finden ihre Erörterung am besten in der Erklärung selbst; im Interesse der Klarheit ist am Ende jedes Abschnittes der Gedankenzusammenhang besonders herausgestellt. Die Resultate sind im Folgenden zusammengefasst. In den drei Kapiteln sind drei Reden enthalten, die zwar unter sich zusammenhängen, namentlich durch eine gemeinsame Haupttendenz verbunden sind, von welchen aber doch wieder jede ein Ganzes für sich bildet; sie sind durch die Kapiteleintheilung ganz richtig begrenzt. Ihr Aufbau ist folgender:

Erste Rede: Zweifacher Scheidetrost. Kap. 14.

I. Einleitung: Appell an den Willen der Jünger V. 1.

II. Die Rede:

1. Aufblick zur Heimat im Jenseits V. 2—11.
   a) Die Wohnung beim Vater V. 1. 2.
   b) Der Weg zum Vater V. 3—11.
2. Ausblick in die Zukunft auf Erden V. 12—24.
   Die herrliche Wirksamkeit V. 12
   a) in Kraft der Gebetsgemeinschaft V. 13. 14.
   b) „ „ „ Gemeinschaft mit dem Geist V. 15—17.
   c) „ „ „ „ „ Jesus u. dem Vater V. 18—24.

III. Epilog:

1. Recapitulation V. 26. 27.
2. Das schmerzliche Wort vom Scheiden V. 28. 29.
3. Der begeisterte Ruf der Entschlossenheit V. 30. 31.

Zweite Rede: Das Leben der Jünger in der Welt. Kap. 15.

I. Haupttheil: Stellung der Jünger zu Jesus V. 1—17.
   Die Lebensverbindung mit ihm
   1. als Pflicht und als Gut V. 1—6;
   2. ihr Wesen und ihre Fruchtkraft V. 7—17.

II. Haupttheil: Stellung der Jünger zur Welt V. 18—27.
   1. des Welthasses Grund V. 18. 19.
   2. des Welthasses Schuld V. 20—25.
   3. des Welthasses Ohnmacht V. 26. 27.

Dritte Rede: Das Schlusswort. Kap. 16.

I. Theil: Das letzte Lehrwort V. 1—15.
   a) über den Hass der Welt V. 1—6;
   b) über den Paraklet V. 7—15.

II. Theil: Das letzte Lebewohl V. 16—33.
   a) das Nichtmehrsehen und Wiedersehen V. 16—18;
   b) das Wehklagen und Frohlocken V. 19—22;
   c) die Zeit der Klarheit und allvermögenden Bitte V. 23—27.

Epilog:

1. das Verlassen der Welt V. 28—30;
2. das Verlassenwerden von den Jüngern V. 31. 32;
3. der Friedensgruss und Siegesruf V. 33.

Man suchte das Verhältniss der Reden zu einander näher zu bestimmen theils nach ihrem Hauptinhalt, theils nach ihrer Haupt-

tendenz und ihrem Hauptcharacter. Der Versuch konnte natürlich zu keinem festen Resultat führen, da man über die Abgrenzung der Reden nicht einig ist. Nach dem erstgenannten, jedenfalls zuverlässigeren Gesichtspunkt gibt Godet den Reden, welche er aber ganz unrichtig abtheilt, die Ueberschrift: I. Trennung und Wiedersehen 13, 31—14, 31; II. Stellung der Jünger zur Welt nach der Geistessendung 15, 1—16, 15; III. Die letzten Abschiedsworte 16, 16—33. Nach dem zweiten Gesichtspunkt unterscheidet Baumgarten-Crusius: I. Trostrede c. 14; II. Ermahnungsrede c. 15; III. Warnungsrede c. 16, eine Unterscheidung, deren Falschheit auf der Hand liegt; auf das 16. Kap. trifft die Bezeichnung lediglich nicht zu, und Tröstung und Ermahnung flicht sich durch alle diese Reden hindurch. Ebenso verfehlt sind die Ueberschriften Stiers: I. Glaube c. 14; II. Liebe c. 15—16, 4; III. Hoffnung 16, 5—33; denn die Liebe kommt auch c. 14 zum Wort und der Weckung und Stärkung der Hoffnung dienen alle Reden. Aehnlich verhält es sich mit Tholuck's Characterisirung: I. Trostrede c. 14; II. Ermahnungsrede c. 15; III. Verheissungsrede c. 16; mit Verheissungen sind alle Reden durchwoben. Der einzige Unterschied, welcher mit Grund geltend gemacht werden kann, ist der, dass in der ersten und dritten Rede die Paraklese mehr äusserlich hervortritt, als in der zweiten, welche vorherrschend Paränese ist. —

5. Literatur.

1. Die ältere Literatur zum Evangelium, siehe Aufzählung und Charakterisirung bei Schanz, (Commentar zum Joh.-Ev. S. 56 f.) Berücksichtigt wurden Chrysostomus, Cyrillus, Nonnus, Augustinus; sodann: Theodor. Herael., Didymus und Theod. Mopsuestensis in der Catena patrum graecorum in sanctum Joannem ed. Balthas. Corderius (Antv. 1630); ferner Euthymius, Theophylactus, Beda, Rupertus, Thomas; Maldonatus, Jansenius, Cornelius a Lapide, Toletus.

2. Neuere Literatur: a) katholische: Die Commentare zum Evangelium von Klee (1829); Maier (1843); Messmer (herausgeg. von Mitterrutzner, 1860); Bisping (1869); Haneberg-Schegg (1878); Corluy (1880); Pölzl (1882); Schanz (1885).

Dazu Bossuet, méditations sur l'évangile (la cène);

Deutinger, das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes (Predigtvorträge), 1862.

Brunner, Seb., das Hohepriestergebet Jesu (Homilien) 1856.

Hirscher, Betrachtungen über die sonntägl. Evangelien, 1843.

b) akatholische: Die Commentare von Lücke (3. A. 1840); Tholuck (7. A. 1857); Olshausen (4. A. 1862); de Wette (5. A. 1852); Ewald (1861); Nebe (evang. Pericopen 1869); Luthardt (2. A. 1876); Godet (3. edit. 1885); Keil (1882); Meyer (7. A. bearb. von Weiss 1886).

Dazu Schmieder, das hohepriesterliche Gebet. Zwanzig Betrachtungen 1848.

Steinmeyer, das hohepriesterliche Gebet (Beiträge zum Verständniss des joh. Evangeliums I. 1886).

In der Textkritik sind die Ausgaben von Lachmann (Lachm.), Tischendorf (Tisch.), Tregelles (Treg.), Westcott und Hort (WH) berücksichtigt.

I. Erklärung der Abschiedsreden.

A. Die erste Rede: Zweifacher Scheidetrost.

Kap. 14.

1. Aufblick zur Heimat im Jenseits

V. 1—11.

1. Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία· πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.

2. ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν. εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν, ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν.

3. καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε.

4. καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, οἴδατε τὴν ὁδόν.

5. λέγει αὐτῷ Θωμᾶς· Κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν;

1. Nicht lasse sich erschüttern euer Herz! Glaubet an Gott, und an mich glaubet!

2. Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wenn nicht, — ich hätte es euch gesagt, da ich hingehe, eine Stätte euch zu bereiten.

3. Und wenn ich hingegangen bin und eine Stätte euch bereitet habe, komme ich wieder und ich werde euch zu mir nehmen, damit wo ich bin, auch ihr seid.

4. Und wohin ich gehe — ihr wisset den Weg.

5. Es sprach zu ihm Thomas: Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst, wie sollen wir den Weg wissen?

V. 1. Nur D hat das einleitende και ειπεν τοις μαθηταις αυτου. — V. 2. Das in der Rec. fehlende οτι vor πορευομαι ist ganz überwiegend bezeugt, von God. als unerklärlich gestrichen, ebenso V. 3 και vor ετοιμασω, das Lachm. nach AEGK tilgt. — τοπον υμιν ℵBDKL Tisch. Treg. WH; Lachm. Rec. nach ACEGH υμιν τοπον. — V. 4. Statt και την οδον οιδατε (Rec. ADNΓΔ; God.; Lachm. Treg. a. R. και und οιδατε in Klammer) ist nur zu lesen την οδον (ℵBCLQX Tisch. Treg. i. T. WH); ebenso wird in V. 5 δυναμεθα την οδον ειδεναι (Rec.

6. λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

7. εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε· ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν.

8. λέγει αὐτῷ Φίλιππος· Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν.

9. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τοσούτῳ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμί, καὶ οὐκ ἐγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα;

10. οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν; τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατήρ, ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

11. πιστεύετέ μοι, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε.

6. Jesus erwiederte ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater ausser durch mich.

7. Wenn ihr mich erkannt hättet, so würdet ihr auch meinen Vater erkannt haben; von nun an kennt ihr ihn und ihr habt ihn gesehen.

8. Es sprach zu ihm Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns.

9. Jesus sprach zu ihm: solange Zeit bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen; wie kannst du sagen: zeige uns den Vater?

10. Glaubst du nicht, dass ich im Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst; der Vater aber, der in mir bleibt, thut seine Werke.

11. Glaubet mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir; wenn aber nicht, so glaubet wegen der Werke selbst.

(ℵ)ALNΓΔ Vulg.) Glosse sein für οιδαμεν την οδον (BCD Tisch. Treg. WH). — και vor πως (Rec. ADNΓΔ Tisch.) ist zweifelhaft und wohl nach BCL Lachm. Treg. WH. zu streichen. V. 7 liest Tisch. nach ℵD den die Erklärung erleichternden Text ει εγνωκατε — γνωσεσθε statt ει εγνωκειτε ABCLN Rec. Lachm. Treg. WH, und αν ηδειτε BCLQX Treg. WH. — και vor απαρτι (fehlt BCLX bei Treg. a. R. i. Kl., von WH weggelassen, von Tisch. mit ℵADNΓΔ beibehalten) ist wohl zu streichen, αυτον nach εωρακατε (Tisch. Treg. i. Kl. WH a. R. ℵADLN; fehlt BC) beizubehalten; γνωσεσθε für γινωσκετε hat nur ℵ, Vulg.: cognoscetis. — V. 9. τοσουτον χρονον Rec. mit ABXΓΔ Treg. und WH im Text; aber das ungewöhnlichere τοσουτω χρονω ℵDLQ, Vulg. Tisch. wird den Vorzug verdienen. — και vor πως fehlt ℵBQ Vulg. Tisch. WH, steht ADLXΓΔ, Treg. a. R. — V. 10. πιστευεις Vulg.: creditis. — εγω λεγω BLNX Tisch. WH; λαλω ℵAQΓΔ Treg. a. R. Lachm. ο vor εν εμοι steht ℵADΓΔ Tisch. Lachm. Treg. i. Kl., fehlt BL Vulg. WH. Statt αυτος ποιει (AQΓΔ) oder ποιει τ. ε. αυτος LX ist zu lesen π. τ. ε. αυτου ℵBD Tisch. Treg. WH. — V. 11. U beginnt den Vers mit οὐ; Vulg.: non creditis. — εστιν nach εμοι Rec. ist fast gar nicht bezeugt; μοι am Schluss

Die schaurig ernste Vorhersage: „nicht wird der Hahn krähen, bis du mich dreimal wirst verleugnet haben“, schloss dem zuversichtlich betheuernden Petrus den Mund und bewirkte ein entsetzenvolles Schweigen, eine unheimliche Stille im Kreis der Tischgenossen. Nach einer Pause nimmt der Herr wieder das Wort, und mit verändertem Ton, mit freundlich gehobener Stimme spricht er: „Nicht lasse sich erschüttern euer Herz!“ Trauriges und Schreckliches habt ihr vernommen, und euer Herz ist darob verwirrt. Aber lasset es dieser Verwirrung nicht zum Raub. Er ruft ihren Willen auf gegen den gewaltigen Sturm, der über ihr Inneres gekommen, und er mahnt sie, diesem Sturm entgegenzuarbeiten. Aber er nennt ihnen sofort auch die Kraft, in welcher sie das können: glaubet an Gott und an mich glaubet! Die zwei Imperative enthalten das Gegenmittel gegen das Erschüttertwerden. Als solches meinte man πιστεύειν hier nicht in seiner Hauptbedeutung: glauben, sondern in der Nebenbedeutung: vertrauen nehmen zu sollen. Aber ohne Grund. Eben auf den christlichen Glauben will hingewiesen werden als auf den festen Haltpunkt, an welchem das erschütterte, um Ruhe und Fassung gebrachte Herz sich selbst wieder gewinnen kann. Ist die Seele von Trübsal überfluthet, so lehrt hier der Herr, so muss sie alsbald den Standpunkt des Glaubens zu gewinnen suchen, und mit der Kraft des Glaubens sich an Gott und Christus anklammern. Die Forderung des Glaubens muss schon deswegen an die Spitze gestellt werden, weil der erste und grösste Trost, welchen der Herr spendet, nur im Glauben ergriffen werden kann. Das aber ist allerdings richtig, dass das Haltgebende und Beruhigende am christlichen Glauben darin liegt, dass er das Vertrauen nothwendig in sich schliesst (πιστεύειν εἰς θεὸν nicht θεῷ), wie andererseits das Glaubengefährdende der Trübsal darin liegt, dass sie das Vertrauen auf Gott erschüttern kann. Auf den Einwand, dass die Jünger ja diesen Glauben schon gehabt haben, und daher die Aufforderung zu glauben seltsam

---

ist wohl vom Anfang herübergenommen, steht ABQXΓΔ Lachm. Treg. i. Kl. WH a. R., fehlt ℵDL Vulg. Tisch. — εργα αυτου B, WH a. R., αυτα ADQL Tisch. Treg. —

V. 1. Die Ursachen der gedrückten Stimmung der Jünger wurden in der Einleitung besprochen. Tol. fasst sie gut zusammen: multa discipulorum mentes et corda timore et moerore turbabant; Christum nempe discedentem audire, rursus se non posse quo ille ibat venire, praeterea unum eorum Christi proditorem futurum, ad haec Petrum, qui primus erat eorum, ante galli cantum ter negaturum Domiuum: ex his omnibus tristia et formidabilia concipientes contristati sunt et timuerunt; tristitia de domini et magistri discessu erat, timor vero de his, quae sibi jamjam superventura metuebant. Gleich ihm nehmen mehrere Ursachen an Chrys., Theoph., Euth., Cyr., Theod., Rup., Thom., Jans. (Keil, Schanz); Luthdt. traut den Jüngern in jener Stunde zuviel zu, wenn er die Sorge um

wäre, ist zu erwiedern, dass es sich hier nicht um die Aneignung des Glaubens handelt, sondern um die actuelle Erweckung desselben. Was ihnen noth thut, ist der Glaube in der jetzigen Stunde und Stimmung d. h. die Erweckung eines kräftigen Glaubensactes, durch welchen das aus dem Gleichgewicht gekommene Herz wieder zur Ruhe gebracht werden soll und zur Fähigkeit, den Trost des Herrn zu verstehen und aufzunehmen.

Die Doppelmahnung: „glaubet an Gott und an mich glaubet" bezeichnet diesen Glauben als den christlichen. Wiewohl der Glaube an Christus den wahren Gottesglauben vermittelt, ist doch hier der Glaube an Gott vorangestellt, weil das Herz der Jünger mit Einem Schwung über die Erde und ihre Trübsal hinausgehoben werden soll und weil der erste Trostgrund, der im Folgenden geboten wird, ein himmlischer, jenseitiger, beim Vater hinterlegter ist. Der Glaube an Christus aber wird ausdrücklich hinzugefordert, weil er es ist, der jetzt zu ihnen spricht, und weil seine Worte ein im Glauben erschlossenes Herz finden wollen. Man darf nicht die beiden Sätze in Unterordnung unter einander stellen, indem man das erste πιστεύετε als Indicativ fasst = ihr glaubet an Gott, so glaubet denn auch an mich; wie ihr an Gott glaubet, so glaubet auch an mich. Ein solches Raisonnement wäre den Jüngern gegenüber und in diesem Zusammenhang unstatthaft. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass allerdings beide Forderungen durch eine innere Consequenz zusammengeschlossen sind. Glaube an Gott und Glaube an Christus ist fortan unzertrennlich verbunden; eines ohne das andere ist undenkbar. Der Heiland selbst stellt den Glauben an sich mit dem Glauben an Gott zusammen und auf ganz gleiche Linie, was seine Gottheit zur Voraussetzung hat; sachlich ist daher das Wort des hl. Augustinus richtig: consequens est, ut si in deum creditis, et in me credere debeatis, quod non esset consequens, si Christus non esset deus (tract. 67).

Nachdem die liebevolle, kräftige, dreifache Mahnung μὴ ταρασ-

die Zukunft des Reiches im Vordergrund ihrer Seele vermuthet. Mey.-Weiss will nur das Wort vom Weggang als Ursache gelten lassen. Schon der starke Ausdruck ταρασσέσθω schliesst jedenfalls neben der Trauer die Furcht ein. Diese musste sich bei den Jüngern von selbst mit dem Gedanken an Jesu Hingang verbinden, wie viel mehr auf jene Vorhersagungen hin. Dass die Trostrede auf die Zukunftsfurcht nicht Rücksicht nehme, ist nicht richtig, vgl. die Geistverheissungen. — πιστεύετε wird beidesmal als imper. genommen von der Peschittho, der armen. u. arab. Uebers., Cyr., Hil., Chrys., Theoph. und den meisten neueren; die Vulg., Aug., Tol., Rup., Mald., Grot., Pölzl: das erstemal indic., das zweitemal imper. — πιστεύειν = vertrauen Mai., Bisp., God., Weiss, Schanz; = glauben, Schegg, Keil.

σέσθω — πιστεύετε — πιστεύετε die Gemüther in die Höhe gehoben, eine Glaubensstimmung geweckt und dazu befähigt hat, ruhig das Folgende anzuhören, weist der Herr nach oben und spricht: „in meines Vaters Haus sind viele Wohnungen.“ In kindlich-lieblicher Redeweise wird der Himmel, die Wohnung Gottes, dargestellt als grosser Palast, in welchem der König thront und sein Sohn, in welchem überdies noch viele Räumlichkeiten sind zur Aufnahme der Angehörigen und Freunde. Droben ist der Himmel, das Vaterhaus, das Platz hat für euch alle. — Das ist der erste Trost, welchen der Heiland spendet.

Die Voranstellung dieses Trostgrundes, der aus dem Jenseits geschöpft ist, ist psychologisch wohl motivirt. In der Stunde der Trübsal und Beängstigung überkommt die Seele das Gefühl der Heimatlosigkeit, das Bewusstsein, dass sie in der Verbannung lebe. Herzeleid, Zagen und Bangen ist nichts anderes als Heimweh der Seele, welche, verwundet von den Dornen der Fremde, schmerzlich daran gemahnt worden, dass sie ferne von der Heimat pilgert. Ein Heilmittel gegen dieses Heimweh, also wahren Trost in der Betrübniss kann nur das Christenthum reichen; dieses allein vermag das Heimweh zu überwinden durch die gegründete Hoffnung, durch den sichern Ausblick auf eine wahre Heimat. Die Welt kann das Heimweh nur für Momente wegtäuschen durch Vorspiegelung von Heimatstätten, die hienieden noch zu finden wären. Dieser Trostgrund ist also insofern der psychologisch nächstliegende, als er an die Heimwehstimmung des betrübten Herzens unmittelbar anknüpft; er wird aber auch aus dem Grund wohl vom Herrn vorangestellt, weil er durch denselben eine unberechtigte Befürchtung abschneiden wollte, welche sich an ein früher gesprochenes Wort anheften konnte. Er hatte den Jüngern eröffnen müssen, dass er gehe und dass sie ihm nicht folgen können; nur dem Petrus hatte er ein späteres Nachfolgen verheissen (13, 33. 36). Sie sollen aber nicht meinen, dass eine Trennung für immer bevorstehe, oder dass etwa nur der Erste ihres Kreises später wieder zu ihm gelange. Jene Unmöglichkeit, zu ihm zu gelangen, ist nur eine zeitweilige; es gibt ein Wiedersehen im Vaterhaus. Doch ist zu beachten, dass hier zunächst der Gedanke an die Heimat vorwaltet; der Ge-

---

V. 2. Die Verschiedenheit des Seligkeitsstandes finden in μοναὶ πολλαί angedeutet Tertull., Chrys., Theoph., Cyr., Clems. Al., Basil., Hil., Aug., von den Neueren Beng., Lang., Stier, Schegg; dagegen: Luthdt., Corl., God., Mai., Schanz. — Einige Väter fühlen die Schwierigkeit, welche das ὅτι πορ., als Aussage gefasst, bereitet, und suchen sie entweder dadurch zu eliminiren, dass sie das ἑτοιμάσαι beidesmal in verschiedenem Sinn nehmen (Cyr., Aug.), oder dass sie auch v. 3 noch in die hypoth. Aussage hereinnehmen (Euth., Thom., auch Mald.), was,

danke an die Wiedervereinigung mit ihm kommt nachher zur Geltung.

In diesem Hinweis auf die himmlische Heimat wird zunächst die Vielheit der Wohnungen betont; für alle Jünger ist dort Platz. Auf die Verschiedenheit der Wohnungen ist nicht direct hingewiesen, und somit die Lehre von den verschiedenen Graden und Stufen der Seligkeit nicht unmittelbar aus der Stelle abzuleiten. Doch ist immerhin bemerkenswerth, dass es nicht heisst: Wohnung für viele (πολλῶν oder πολλοῖς), sondern viele Wohnungen. Dieser Ausdruck rechtfertigt das Wort Tertullians: quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum? Die Folgerung der meisten Väter, dass somit nicht eine unterschiedslose Glorie alle aufnehme, sondern die Seligkeit jedem in individuellem, seinen Verdiensten entsprechendem Masse zu Theil werde, kann sich auf die Ausdrucksweise des Herrn mit Recht berufen.

Mit dem festen Blick einer zuversichtlichen Hoffnung soll das Auge der Jünger sich zum Himmel richten. Darum fügt der Herr eine Betheuerungsformel hinzu: „wenn es nicht so wäre, ich hätte es euch gesagt". Die auf den ersten Blick seltsam und überflüssig scheinende Versicherung hat offenbar den Zweck, jeden Zweifel im Herzen der Jünger zu ertödten und den gespendeten Trost zur vollen Wirkung zu bringen. Wäre im Himmel keine Heimatstätte für euch und gäbe es dort keine Wiedervereinigung, ich hätte euch auch diese schmerzliche Wahrheit gesagt, wie ich euch so vieles Schmerzliche für die Zukunft voraussagte. Also glaubet es: so gewiss euer Weg in eine dunkle Zukunft hineinführt, so gewiss führt er durch all dieses Dunkel zur Heimat. Die beigefügte Motivirung: „denn ich gehe ja hin, euch eine Stätte zu bereiten", kann entweder begründen die Fähigkeit, ihnen über diesen Punkt Aufschluss zu geben = ich gehe hin zur Stättebereitung, weiss also, wie es dort steht und dass dort Stätten für euch sind, oder die Nothwendigkeit, es ihnen zu sagen, wenn keine Wohnungen da wären = ich gehe ja, würde euch also gewiss nicht verlassen, ohne über diesen wichtigen Punkt euch Aufschluss zu geben. Die ausdrückliche Beifügung: ἑτοιμάσαι ὑμῖν τόπον spricht für die erstere Erklärung. In solcher Fassung enthält somit diese zweite Vershälfte eine energische Bekräftigung des Hinweises auf die himmlische Heimat, eine

---

von anderem abgesehen, die Rede ungemein schwerfällig macht. Der erste, welcher die traditionelle Erklärung durchbrach, ist Laur. Valla; Mald. scheint sich, den Weg der Alten zu verlassen; Tol. verficht mit Entschiedenheit die im Text vertretene Auffassung, welche jetzt von allen getheilt wird, mit Ausnahme von Beng., Hofm., Ebr. Einige Neueren nehmen εἶπον ἄν als Frage: hätte ich wohl gesagt? (Ew., Weizs., Lang., Corl.): oder: würde ich euch sagen? (Ernesti, Beck Stud.

Bekräftigung, die im unruhigen Gewoge der Angst und Trauer einen festen Punkt schaffen will. Euer Blick in die Zukunft mag noch so trüb und verschleiert sein, der Weg noch so nachtbedeckt und ungewiss: das Ziel ist licht und helle, darauf schauet hin.

Ganz andern Sinn haben die Worte, wenn man sie so verbindet, wie fast alle älteren Erklärer thun. Nach ihnen bildet ὅτι πορεύομαι den Inhalt des εἶπον: wenn nicht, so würde ich euch gesagt haben, dass ich hingehe, eine Stätte euch zu bereiten, d. h. wenn keine Wohnungen vorhanden wären, würde ich doch noch eine Heimatstätte euch zubereiten und ich hätte euch das zu euerer Beruhigung mitgetheilt. Gegen diese Fassung sprechen zwei Bedenken. Einmal wäre mit der sonstigen Darstellung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn bezüglich der Erwählung und Beseligung der Gedanke schwer vereinbar, dass Jesus, auch wenn vom Vater keine Wohnungen bereitet wären, nachträglich von sich aus noch solche bereiten würde. Den Gesegneten des Vaters wird am Gerichtstag zum Erbe das Reich, das ihnen bereitet ist von Grundlegung der Welt an (Matth. 25, 34), und Tolet sagt mit Recht: nisi mansiones ab aeterno dispositae essent a deo, nec Christus factus fuisset homo, nec locum nobis parasset. Sodann steht dieser Erklärung Vers 3 entgegen, wo der Herr das Bereiten der Stätte absolut von sich aussagt, nicht für den Fall, dass Wohnungen nicht da wären.

Die Wohnungen sind vorhanden, dennoch ist es aber nothwendig, dass er hingehe, eine Stätte zu bereiten. Was will dies besagen? Es müssen einmal die himmlischen Wohnungen durch ihn erst erschlossen und eröffnet werden; das geschieht durch die Vollendung des Erlösungswerkes und bei seiner Himmelfahrt. Aber nun müssen diese zugänglich gemachten Wohnungen erst noch zu einer Stätte für sie zubereitet werden; das sagt das betont nachstehende ὑμῖν; ihnen muss das Eintritts- und Wohnrecht vermittelt werden. Die subjective Vorbereitung der Jünger für den Himmel spielt also ganz wesentlich mit herein, und insofern ist das Wort St. Augustins im Rechte: parat autem quodammodo mansiones, mansionibus parando mansores (tract. 68); auch dem Hinweise darauf, dass mit dem Hingang des Herrn das Zubereiten der Jünger für die Wohnungen begonnen habe, liegt etwas Richtiges zu Grunde: si vides non est fides; eat ergo dominus et paret

---

u. Krit. 1831, S. 130 ff.). Gegen letztere Fassung entscheidet der aor., gegen erstere der Umstand, dass Jesus bisher vom Hingehen zur Stättebereitung noch gar nicht geredet. Pölzl zieht ὅτι über den Zwischensatz hinüber, zum Satze: in meines Vaters Haus sind viele Wohnungen; es gehe den Grund an, warum im Himmel viele Wohnungen sind: weil er hingeht, sie zu bereiten; schon sprachlich unmöglich.

locum, eat ne videatur, lateat ut credatur; tunc enim locus paratur, si ex fide vivatur. Er erwirkt durch sein Todesopfer die Eröffnung der himmlischen Heimstätten; als Mittler der Menschheit sorgt und wirkt er aber auch dafür, dass den Seinigen diese Heimstätten zu eigen werden, indem er sie entsündigt und heiligt und als der lebendige und wahre Weg (Hebr. 10, 20) sie zu den ewigen Wohnungen emporführt.

Vers 3 bringt keinen neuen Trostgrund, vielmehr wird der erste Trostgedanke, nachdem er eben nachdrücklich betont worden, nunmehr lieblich ausgesponnen, damit er Eindruck aufs Herz mache. Mit dem Gedanken an die Heimat verflicht sich der Gedanke an die Heimkehr und mit diesem der Gedanke an das Wiedersehen und die Wiedervereinigung mit dem Heiland. Wenn die Pforten des Himmels geöffnet und die Seinigen zu Bürgern des Himmels herangereift sind und Wohnrecht im Himmel erlangt haben, dann kommt er wieder, sie zu sich zu nehmen und ewig mit sich zu vereinigen. Jetzt geht er von ihnen, — das ist es, was ihnen Trauer bereitet: aber er geht für sie, ihnen die Stätte zu bereiten; er geht, aber er kommt wieder; nun heisst es sich trennen, aber bald gilt für ewig: wo ich, da auch ihr.

Die Frage ist, an welches Wiederkommen des Herrn hier zu denken sei. Die Beziehung auf die Auferstehung und Geistsendung verbietet sich schon dadurch, dass von einem Abholen und Zusichnehmen, von dauernder, lokaler (ὅπου), nicht bloss geistiger Wiedervereinigung die Rede ist. Es bleibt somit nur übrig, an die Todesstunde oder an die Parusie zu denken. Gegen erstere Erklärung kann eingewendet werden, dass ausser etwa an der ebenfalls strittigen Stelle Joh. 21, 22 f., in der Schrift von einem Kommen Jesu beim Tode des Christen die Rede nicht ist, vielmehr das Sterben als ein Kommen des Christen zu Jesus bezeichnet wird. Gegen letztere, welche allerdings an ἔρχεσθαι, der vox solennis für die Parusie, einen starken Halt hat, spricht doch ganz entschieden die Erwägung, dass dann der Herr den Jüngern eine Trostverheissung gäbe, welche erst nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden in Erfüllung ginge und zwar, nachdem sie faktisch

V. 3. πάλιν ἔρχ. = bei der Auferstehung Ebr., bei der Geistsendung Olsb., Neand., Lück., Mai., God. (welcher παρακλητ. geistig von der unauflöslichen Verbindung mit dem verklärten Heiland versteht, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κ. τ. λ. von der wirklichen Wiedervereinigung im Himmel, auf welche die Geistesverbindung vorbereite). Auf den Tod beziehen es Grot., Reuss, Hengst., Lang., Bg. Crus., Köstlin, auf die Parusie Orig., Ammon. (Lamp., Hofm., Brückn., Luthdt., Weiss, Schanz). Für eine Combination von Tod und Parusie sind Corl., Pölzl, Keil; Stier will dazu noch Auferstehung und Geistessendung einbeziehen, was die Klarheit des Gedankens verwirrt. Weiss recurrirt auf den Glauben des Evangelisten an die Nähe der Parusie; vgl. Schanz.

der Wiedervereinigung mit Jesus längst theilhaftig geworden. Wenn man, um darüber wegzukommen, ohne weiteres auf den Glauben der Apostel an die Nähe der Parusie verweist, so lässt man das Wort als Ausspruch Christi fallen. Dieser Recurs ist aber schon deswegen unstatthaft, weil zur Zeit, als Johannes schrieb, schon die meisten Apostel, denen doch das Wort zunächst galt, zu Christus gegangen waren. Die an die beiden Erklärungen sich anheftenden Schwierigkeiten werden am besten durch eine Verbindung beider gehoben. Beim Tode des einzelnen Gerechten findet ein Vorspiel dessen statt, was am jüngsten Tag an der Gesammtheit der Gerechten geschieht: Christus ruft und holt die einzelne Seele heim zur Wiedervereinigung mit sich. Der Ausdruck ist absichtlich vom Herrn so gewählt, dass er beides bedeuten kann, die Parusie des Herrn für die einzelne Seele in der Todesstunde und die Parusie für alle am Ende der Zeiten. Indem so die Verheissung das Ende der Tage einschliesst, ohne das Ende des einzelnen Gerechten auszuschliessen, ist sie Trost für die Apostel und alle christlichen Generationen bis zur letzten, welche beim Anbruch des jüngsten Tages auf Erden athmet. Möglich, dass die Apostel bei der Erinnerung an dieses Wort an die Parusie dachten; das ist aber eben der Wille des Herrn, dass dieser Gedanke jeder christlichen Generation nahe sei.

Vers 4 ist Abschluss des ersten Trostmoments und nimmt dessen Trostkraft nochmals in wenige Worte zusammen. Bisher hatte der Herr von seinem Gehen nur verhüllt gesprochen und die zwei Anspielungen darauf (*πορεύομαι* — *πορευθῶ*) absichtlich in tröstliche Verheissungen einverwoben; jetzt redet er offen von seinem Weggang, rückt ihn aber auch in freundliches Licht. Sein Hingang ist die Hauptquelle ihrer Trauer; aber mit Unrecht; sie wissen nun wohin er geht: in den Himmel, ins Vaterhaus, ihnen Wohnung zu bereiten. Die Redeweise des Herrn ist beachtenswerth. Nach der richtigen Lesart

---

V. 4. Ganz unrichtig zerreisst Corl. den Zusammenhang, indem er V. 3 secundum V. 4 tertium consolationis argumentum ansetzt, Luther gar ein viertes; Schanz lässt V. 3 einen zweiten Trostgrund: der Hingang als Bedingung für die Wiederkunft, beginnen. Schegg nimmt richtig den Vers als Abschluss des ersten Theils der Trostrede. Weiss bemerkt zwar mit Recht, dass mit *ὁδὸν* das anakoluthe *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω* wieder aufgenommen und in der Form eines Objects an *οἴδατε* angeschlossen werde, weist aber mit Unrecht jede Beziehung des *ὁδὸς* auf die Jünger, für welche die Meisten eintreten, ab, obwohl doch er selbst wieder in dem betonten *ἐγώ* angedeutet findet, dass die Jünger nur durch ihn dorthin gelangen sollten. *ὁδὸς* = Leidensweg Erasm., Jans., Thol.; = seine Vermittlung Cyr., Chrys., Aug., (Mey, Hofm., Luthdt., Schanz); = Glaubensgemeinschaft mit ihm Hengst., Lück., God.

sagt er: und wohin ich gehe (was das anlangt, wohin ich gehe), — ihr wisset den Weg. Die einfachere Formel wäre, wohin ich gehe, wisset ihr. Aber die vom Herrn gebrauchte besagt mehr: sie wissen, wohin er geht, und sie wissen auch den Weg, d. h. sie wissen nicht bloss das Ziel seines Gehens, sondern auch, dass es einen Weg zu diesem Ziele gibt, nämlich für sie. Dass dieses miteinzubeziehen ist, ergibt sich einmal aus dem Vorhergehenden, worauf der Vers offenbar zurückweist; hier hat der Herr über seinen Weg zum Ziel sich nicht ausgesprochen, wohl aber über den Weg der Jünger zum Himmel; sodann aber auch aus dem Folgenden, aus der Erklärung in Vers 6, welche nur mehr den den Jüngern bereiteten Weg berücksichtigt. Deswegen kann man bei ὁδὸς auch nicht an den Leidensweg des Herrn denken, dessen im Vorhergehenden keine Erwähnung geschieht und dessen Nennung auch den Trostklang der Rede stören würde. Der klare und einfache Sinn des Wortes ist: ihr wisset nun, wohin mein und euer Weg führt: zum Vater, zum Himmel. Dass er selbst ihr Weg zum Vater ist und sie nur durch seine Mittlerthätigkeit, sein Hingehen, Stättebereiten, Heimholen zum Vater kommen können, ist aus dem Gesagten zu erschliessen; hier aber soll offenbar nur das betont werden, dass sein Weg und auch ihr sicher gelegter und sicher führender Weg dasselbe selige Ziel hat, also die Trauer seinetwegen, die Angst ihretwegen gleich grundlos ist.

Der Appell des Herrn an das Wissen der Jünger weckt Widerspruch in ihrem Kreise und veranlasst einen Einwurf, welcher ihm Gelegenheit gibt, das Gesagte zu erläutern und weiter auszuführen. Man hat das Wort des Thomas: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst, wie sollen wir den Weg wissen?“ in verschiedenster Weise gedeutet und beurtheilt. Man nahm es als Eingebung aufwallender Liebe und hohen Muthes: wir wissen nicht Ziel noch Weg, aber zeige beides und wir folgen dir! Gründlicher konnte wohl der Jünger nicht missverstanden werden. Schon ein Blick auf die Formulirung der Rede lässt in ihr gewiss mehr Zaghaftigkeit als Muth erkennen. Andere sahen darin ein Wort forschender Verständigkeit, logischer Reflexion, durch welche Thomas mit seinem Verstand ins Klare kommen wolle, wieder

V. 5. Die Thomasrede halten für ein Wort des Muthes und des Verlangens zu folgen Schegg, Keil; für ein Wort der Wisshegier und Reflexion Chrys., de W., Mey., Schanz; für ein Wort der Furcht vor gefahrvollem Weg Theoph.; für ein Wort des Trübsinns Lang., Stier, Ged., Weiss; Mald.: amica Christi reprehensio, quod nondum satis aperte dicere voluerit, quonam iret. Hengst. findet im Fehlen des Beinamens Δίδυμος angedeutet, dass Thomas hier nicht aus seinem Character rede, sondern namens aller, was sehr gesucht ist.

andere einen Ausbruch düsterer Melancholie, welche mit fast herbem Unmuth und erregter Gereiztheit namentlich die Schlussfrage hervorstosse. Gegen die Annahme kühler Reflexion spricht entschieden die bewegte Haltung des Wortes, welche aber nicht gerade unmuthige Erregtheit bekundet. Im ersten Theil der Rede zeigt sich der Zweifler Thomas, der auch 20, 25 das Wort führt, im zweiten der Melancholiker Thomas, welcher einst resignirt das Wort gesprochen: so kommt, lasst uns sterben mit ihm (11, 16). In der ganzen Einrede spricht sich aus die gedrückte Stimmung eines von bangen Ahnungen umdüsterten Gemüthes, in das der Lichtstrahl der Trostoffenbarung Jesu nicht gedrungen war. Die Vorstellung der Zukunft, — einer Zukunft ohne den Meister, einer Zukunft voll schrecklicher Ereignisse hat seinen Geist ganz umnachtet. Das Wort: Gehen und Scheiden hallte so stark nach in seinem Innern, dass er darüber das: „zum Vater" ganz überhörte; sein Herz ist zu schwer, als dass die Schwingen der Hoffnung es hätten gen Himmel tragen können; er kommt nicht hinüber über das, was zwischen dem Jetzt und dem seligen Einst liegt.

Sein Einwurf unterscheidet nun richtig die zwei Theile im letzten Wort des Herrn, um namens der Jünger beide in Abrede zu ziehen: weder wissen wir, wohin du gehst, noch auch folgerichtig den Weg. Dass in die letzte Verneinung der Gedanke ans eigene Schicksal, an das Nachfolgen der Jünger hereinspielt, ist unverkennbar. Dem Zukunftsblick des Apostels ist alles dunkel; er weiss nicht, wohin der Herr geht, noch viel weniger den Weg, ihm zu folgen.

Der Heiland antwortet auf den bangen Ruf dieser lichtlosen Seele. Er reisst den Jünger aus seinem dumpfen Sinnen heraus durch ein Wort voll Majestät, Hoheit und Liebe. Die wehmuthschwere Frage

---

V. 6. Da Weiss auch in der Thomasfrage keine Beziehung auf den Jüngerweg anerkennt, so muss er die Antwort Jesu künstlich erklären: „Da Jesus aus der Frage des Thomas aufs neue sieht, wie wenig die Jünger für das, was ihm bevorsteht, Verständniss haben, lenkt er zur Verheissung zurück, wonach er sie ebendahin führen will, wo sein letztes Ziel liegt, V. 3." — Ueber die Erklärungen der Alten zu ὁδ. ἀλ. ζωή bemerkt Mald: multa interpretes dicunt, quae vera quidem sunt, sed non videntur quaestionem solvere. Die meisten kommen im Grund darauf hinaus, dass die Wahrheit und das Leben, oder letzteres allein als Ziel des Weges genommen wird; so Cyr., Chrys., Theoph., Euth. auch Thom. Aq. (Christus se dicit terminum hujus viae) Tol.; Ambros. (de bono mortis c. ult.) via veritas vita: possibilitas fides praemium; suscipe nos quasi via, confirma quasi veritas, vivifica quasi vita; Leo M. (serm. II de resurr.): via sanctae conversationis, veritas doctrinae divinae, vita beatitudinis sempiternae. August. nimmt in der Erklärung der Stelle auch Wahrheit und Leben als Ziel des Wegs und zwar zunächst des Weges Jesu selbst: quid autem opus erat, ut diceret: ego sum via et veritas et vita, cum via cognita qua iret, restaret nosse quo

schloss ein wirkliches Sehnen nach Wahrheit und Klarheit in sich, nicht böswilliges Zweifeln. Deswegen wird ihr eine Antwort. Weil aber andererseits in der Rede und Frage doch viel unerlöste Trauer, viel Glaubensschwäche und Herzensunverständigkeit lag, so geht die Antwort nicht direct auf die Frage ein und sie wendet sich auch nicht an die Person des Redenden. Doch gibt sie aufs bündigste Auskunft über das, was zu wissen der Jünger so trübe verneint hatte. In ihrer Formulirung erscheint aber zunächst nur der im Vordergrund der Zweifelrede stehende Gedanke an das Schicksal und die Zukunft der Jünger berücksichtigt.

„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ So lautet die hoheitsvolle Antwort Jesu. Die ersten vier Worte enthalten die bündige Antwort auf die Frage: wie können wir den Weg wissen? Suche nicht in der Ferne, spähe und starre nicht ängstlich ins Dunkel der Zukunft; sage nicht, dass du den Weg nicht wissest: Ich bin ja selbst der Weg. Welcher Weg, das ergibt sich klar aus dem Zusammenhang: der Weg zum Vater, in die Heimat. Nicht zeigt er den Weg, er ist der Weg. In seiner gottmenschlichen Erscheinung repräsentirt er den einzigen Weg zum Ziel; der Anschluss an seine gottmenschliche Person führt allein zum Himmel. Soweit ist die Antwort Jesu völlig klar und sind die Erklärungen derselben einhellig. Die Beifügung der Worte: „die Wahrheit und das Leben“ scheint aber die Verständlichkeit der Rede zu bedrohen. Die Schwierigkeit liegt darin, zwischen den drei Begriffen Weg, Wahrheit, Leben das richtige Verhältniss herzustellen. Dass sie nicht durch einfache Coordinirung auf ganz gleiche Linie mit einander zu stellen sind, ist wegen der verschiedenen Art der Begriffe, von welchen der eine bildlich, die beiden anderen abstract sind, zum voraus zu vermuthen. Man darf aber auch nicht ohne weiteres sie in die Abhängigkeit von einander bringen, als hiesse es: der Weg zu Wahrheit und Leben; als Ziel des Weges ist vielmehr dem Zusammenhang nach der Vater und das Vaterhaus gedacht. Das Richtigste wird sein, die beiden letzten Begriffe als Auseinandersetzung und Erklärung des ersten anzusehen und in ihnen die nähere Motivirung und den Nachweis zu erblicken, inwiefern Jesus

iret, nisi quia ibat ad veritatem, ibat ad vitam? ibat ergo ad se ipsum per se ipsum. Et nos quo imus, nisi ad ipsum, et qua imus, nisi per ipsum? Ipse igitur ad se ipsum per se ipsum, nos ad ipsum per ipsum, imo vero et ad patrem et ipse et nos. Im soliloqu. c. 4 hat er die Formel vera via vitae, mit der die Erklärung von Hilar. übereinstimmt. Mald. findet nur zwei Auslegungen probabel, die letztangeführte des Aug. und die im Grunde in die alte Deutung zurückführende: veritas = lux, quae viam ostendit, vita, ad quam via ducit. Die Neueren sehen fast alle in αλ. ζ. eine Explicatiou von ὁδός.

sich als ὁδὸς bezeichnet. Er ist der Weg, weil und sofern er die Wahrheit und das Leben ist. In seiner Person ist die einzige Vermittlung des ewigen Heiles gegeben, weil er persönlich und wesentlich die Wahrheit ist, nicht bloss Wahrheit lehrt, sondern die göttliche Wahrheit ist, die in die Welt kam, jeden Menschen zu erleuchten und zur Erkenntniss des Vaters zu führen, ohne welche ein Kommen zum Vater nicht möglich ist. Er ist auch das Leben, das absolute göttliche Leben, welches jedem Glaubenden wahres, ewiges Leben mittheilt, übernatürliches Gnadenleben, ohne welches ein Eingehen ins himmlische Glorienleben nicht möglich ist. In seiner Person ist die einzige Heilsvermittlung gegeben; als Gott ist er die Wahrheit und das Leben; durch seine Gottmenschlichkeit ist der Anschluss des Menschen an ihn ermöglicht, damit die Theilnahme an seiner Wahrheit und seinem Leben, damit das Kommen zum Vater, der Eingang ins selige Leben des Himmels.

Darum kann niemand zum Vater kommen ausser durch ihn. In dieser Beifügung wird das Ziel des Weges, welches zu kennen Thomas auch in Abrede gestellt hatte, noch besonders genannt: gemeinsames Wegziel für Jesus und die Jünger ist der Vater. Zugleich wird die Consequenz aus dem vorigen Satz gezogen. Weil er und sonst niemand (ἐγώ) die Wahrheit und das Leben ist, deswegen ist er allein auch der Weg zum Ziel, zum Vater. Das Kommen zum Vater bedeutet nicht die moralische Vereinigung, die Gnadengemeinschaft, sondern die ewig selige Vereinigung mit ihm. Zu ihr kann bloss befähigen die Gnadenvereinigung mit Gott in diesem Leben, welche sich herstellt durch Erhellung des Geisteslebens mit göttlicher Wahrheit, durch Belebung der Seele mit göttlichem Leben. Wahrheit und Leben vermittelt der Sohn. Wer an ihn sich hält, und nur der, wird von ihm geleitet, getragen, emporgeführt als von dem „neuen und lebendigen Weg“ (Hebr. 10, 20) und kommt so sicher ans Ziel.

So ist der Thomaszweifel für alle Zeiten gelöst. Weg und Ziel liegen klar vor dem Auge des Christen. Das kurze, kräftige Wort des Herrn gehört zu der Reihe jener Aussprüche, welche dem Blitz zu vergleichen sind, der leuchtet vom Aufgang zum Niedergang, welche gleich Centralsonnen weite Gebiete des Denkens und der Pflicht erhellen. In einfacheren und grossartigeren Worten kann der ganze Lebensweg des Christen, die Hauptpflicht der christlichen Moral, der Grundquell aller Gnaden des Christenthums nicht aufgezeigt werden. Der Anschluss an dies einzige göttliche Ἐγώ, welches unser Alles ist, das ist des Christen Weg, Pflicht, Gnade und Glück.

Er ist der Weg, der Vater das Ziel. Dem fügt der Heiland bei: „wenn ihr mich erkannt hättet, so würdet ihr auch den Vater kennen". Dieser Zusatz enthält die nähere Erklärung, dass das Ziel, wiewohl ein jenseitiges, doch schon im Diesseits für sie erkennbar sei, sofern der, welcher der Weg, die Wahrheit, das Leben ist, des Vaters Ebenbild ist und der Vater in ihm geschaut wird. So beleuchtet die Glorie des Zieles schon den Weg. Zugleich ist das Wort eine milde Rüge wegen des unvollkommenen Glaubensstandes, aus welchem die Thomasrede hervorging und den mit Thomas die Jünger theilten. Hättet ihr mich erkannt, d. h. wahrhaft, vollkommen erkannt — das besagt die betonte Voranstellung von ἐγνώκειτε, — so hättet ihr auch das Ziel des Weges, den Vater erkannt. Ihr hättet erkannt, dass ich vom Vater komme und dass der Vater in mir ist, dass folglich mein Weg nirgends anders hinführen kann als zum Vater; ihr würdet also nicht erst fragen: wo gehst du hin? Ihr hättet auch erkannt, dass ich in der Welt erschienen bin, um den Vater zu offenbaren und zum Vater zu führen; ihr würdet also nicht lang nach Weg und Ziel für euch selbst forschen.

Aber die Erkenntniss, die er eben ihnen theilweise abgesprochen, spricht er überaus liebreich und tröstlich sofort ihnen wieder zu: „von nun an erkennet ihr ihn und ihr habt ihn gesehaut". Dies ist weder Prolepsis noch Prophezie. Gegen beides sprechen die Tempora. Das „von nun an" kann bloss von der Gegenwart gelten, in der es gesprochen wurde. Von dieser Stunde an erkennen sie ihn, da er ihr Auge in solch bestimmter Weise auf sich und damit auf den Vater hingewiesen und im unmittelbar Folgenden hinweisen wird; den ersteren

---

V. 7. Der Härte, welche im ersten Satz zu liegen scheint, suchte man zu begegnen theils durch Einschränkung des Wortes Jesu auf einzelne, noch zurückgebliebene Jünger (Aug.), theils durch Specialisirung der Erkenntniss = Erkenntniss des Vaters als Ziels, des Sohnes als Wegs (Mald., Mey.), theils durch Verallgemeinerung des Tadels auf die Christen überhaupt, deren Vertreter die Apostel seien (Cyr.), theils durch eine Erklärung, als ob es hiesse: εἰ γινώσκετε με (Hilar.); Chrys. richtig: ἤδεσαν μὲν γὰρ αὐτόν, οὐχ οὕτως δὲ ὡς ἐχρῆν· θεὸν μὲν γὰρ ἤδεσαν, πατέρα δὲ οὔπω. — ἀπ' ἄρτι γινώσκετε nehmen futurisch Chrys., Rup., Thom., Tol., a Lap. (Lück., Ew., Kuin., Mai., Schegg); Mald. verdreht den Sinn ins Gegentheil. Bei der Berufung auf Matth. 26, 61 ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε wird übersehen, dass hier mit ἀπ. ἄ. kein fut., sondern ein praess. ja perf. verbunden ist. Weiss steht allein mit der imperativischen Fassung von γινώσκετε: „er fordert sie auf, von jetzt ab, wo er ihnen das Ziel, wohin er sie führen will, und damit sein eigenes Ziel so klar gezeigt und ihnen nochmals gesagt hat, dass der Vater, der dies Ziel ist, in ihm zu erkennen sei, ihn recht zu erkennen." Abgesehen davon, dass die Aufforderung doch immer seltsam bliebe, scheitert das an ἑωράκατε.

klaren Hinweis hat er in Vers 7 (nicht Vers 6, welcher zur Erkenntniss des Vaters in keiner directen Beziehung steht) gegeben.

Die beiden Aussagen in Vers 7 erklären und restringiren sich gegenseitig. Weder will der Herr im ersten Satz den Aposteln alle und jede Erkenntniss absprechen, noch im zweiten eine vollkommene Erkenntniss ihnen zusprechen. Eine solche war, wie sofort das Wort des Philippus beweist, nicht vorhanden. Das erste Wort konnte ihnen nicht erspart werden, weil die Rede des Thomas eine Rüge verdiente; das zweite wird beigefügt, damit nicht das erste neue Unruhe in ihrem Innern hervorrufe. Sie zu beruhigen, kräftigt er ihr Selbstbewusstsein. Er nennt den ersten Schimmer tieferer Erkenntniss, der durch ihr Geistesleben leuchtet, schon wirkliches Erkennen und verweist sie auf das Glück, das schon lange ihnen beschieden und jetzt und für immer ihr werthvoller Besitz ist: ihr habt ihn geschaut und schaut ihn noch, scil. in mir. Jetzt fangen sie an richtig zu sehen, in ihm den Vater zu erblicken; von jetzt an kommt wahre Erkenntniss bei ihnen zum Durchbruch. So tief hatten sie noch nie ins Wesen Jesu hineingeschaut und damit ins Herz des Vaters, wie an diesem Abend; denn noch nie hatte Glaube und Liebe ihnen das Herz so weit geöffnet und noch nie hatte der Herr so warme Lichtstrahlen der Offenbarung ihnen ins Auge gesendet. Diesem ersten siegreichen Dämmern wahrer Erkenntniss folgte dann, nach vorübergehender Umwölkung in der Leidensnacht, der goldene lichte Tag bei der Auferstehung und Geistsendung.

Für jetzt war es erst ein Dämmern. Das beweist das Wort des Philippus: „Herr zeige uns den Vater und es genügt uns!“ Diese Bitte geht aus einem Missverständniss des Wortes Jesu hervor. Aber nicht als ob Philippus bei dem ἑωράκατε an körperliches Schauen

---

V. 8. Ob Phil. das Wort Jesu vom Schauen sinnlich oder geistig verstanden? ob seine Bitte diesem Wort gegenüber eine Restriction oder Mehrforderung sei? Keil, Weiss u. a. sind fürs erstere: Phil. hat wohl verstanden, dass Jesus vom geistigen Schauen redet, verlangt aber ein leibliches; Lück., de W., Mey., Schanz: Phil. habe ἑωρακ. buchstäblich genommen und seine Bitte sei eine Beschränkung, nicht Steigerung der V. 7 angeregten Erwartung; allein Phil. konnte doch das praeteritum ἑωρ. nicht von sinnlichem Schauen verstehen, und es kann auch nicht gesagt werden, dass sein δεῖξον weniger verlange, als das in γινώσκειν und ὁρᾶν den Jüngern Zugesprochene; man müsste ihm ja sonst den Sinn unterschieben: wenn wir ihn nur sehen, wollen wir aufs Erkennen verzichten; von einem Sehen des Sohnes aber, auf welches sie künftig verzichten wollen, ist v. 7 nur implicite die Rede. — Zur Motivirung und Erklärung der Theophaniebitte kann noch verwiesen werden auf II Mos. 24, 9; Mal. 3, 1 ff. — ἀρκεῖ ἡμῖν hat die verschiedenartigsten Deutungen erfahren. Chrys.: wir werden dich nicht mehr mit Fragen belästigen (Grot.); Hil.: es genügt, um gläubig die Worte anzunehmen;

gedacht hätte. Vielmehr versteht er nicht und will er nicht verstehen, dass es hienieden ein anderes und höheres Schauen des Vaters nicht geben könne und solle, als das geistige Schauen im Sohn. Doch ist sein Wort durchaus unschuldig, naiv und treuherzig, keineswegs trotzige Zweifelsforderung. Er hat wohl verstanden, dass er, der Herr, von einem mittelbaren Schauen des Vaters, in seiner, des Herrn, Person und Wirken rede. Aber er wagt es, in ihn zu dringen, um ihn zu einem Schritte weiter zu veranlassen; er soll den Vater, das ist seine Bitte, wirklich ihnen zeigen, so dass sie mit leiblichen Augen ihn schauen können. Seine Bitte hat Aehnlichkeit mit der des Moses, als der Herr „von Angesicht zu Angesicht" mit ihm redete (II Mos. 33, 11. 18); nachdem die Erfüllung der Bitte: „zeige dein Antlitz, sich an dein Volk, diese Menge" ihm zugesagt worden, wagte er mit herzlicher Dreistigkeit, mit ehrfürchtiger Zudringlichkeit die weitere kühne Bitte: „zeige mir deine Herrlichkeit."

Motivirung und Tendenz der Philippusbitte haben wir ganz analog uns vorzustellen. Sie zielt ab auf ein Wunderwerk Jesu, durch welches er den Himmel öffnen und ihnen einen unmittelbares Schauen Gottes vermitteln möge. Er soll es ihnen ermöglichen, in Gottes Glorie einen Blick zu werfen. Es ist wahr, dass dieser Wunsch confus und paradox ist, eine seltsame Mischung von Gläubigkeit und Schwachglauben. Wenn Philippus an den Herrn die Bitte stellt, eine Theophanie hervorzurufen, so hält er ihn für fähig, einen bestimmenden Einfluss auf den Vater üben zu können; er glaubt also an ihn als den Sohn Gottes. Wenn er aber in Jesus den Sohn Gottes anerkennt, wie kann er eine höhere und weitere Offenbarung und Sichtbarmachung des Vaters ersehnen und erflehen, als die im eigenen Sohn gegebene? So logisch will aber die Bitte des Jüngers nicht zergliedert sein. Sie ist nicht Ausfluss der Reflexion, sondern Ausbruch eines urplötzlich in seiner Seele auf-

---

Euth.: nachdem wir dich als Weg erkannt, ist weiter nichts mehr nöthig (Mald.); Cyr. (an 1. Stelle): genügt, um den Einwurf der Judäer abzuweisen, welche vorhalten, dass Moses Gott geschaut habe; Ehr., Weiss: als Unterpfand siegreichen Ausgangs der Katastrophe; Luthdt.: als Garantie für die Zukunft des Reiches; Keil: als Unterpfand, dass er zum Vater gehe und sie hole; Schegg, Schanz: als Ersatz bei deinem Weggang. Alle diese Erklärungen tragen zuviel Reflexion in das Wort ein. Das Richtige deutet Cyr. (an 2. Stelle) an: ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ ἔφη τυχόν, πάσης ἄν εἴσω γενέσθαι τῆς θυμηδίας ὁμολογήσαιμεν. Vgl. Tol.: sufficit ad deponendum omnem timorem et tristitiam: ac si diceret: tu nos de tuo discessu et aliis quae dixisti tristes et timidos consolari conaris, promissione adventus tui et assumptionis nostrae ad te et praeparationis mansionum: at ostende nobis patrem et sufficit nobis, ut timore et tristitia depositis non opus sit te pluribus uti rationibus.

flammenden mächtigen Sehnens. Vom Schauen des Vaters hat er gehört. Das fährt ihm wie ein Blitz durch den Sinn; das von Angst und Beklemmung gepresste Herz geht ihm auf und er kann nur das Eine denken: ja wenn wir ihn sehen könnten! wenn wirklich und schaubar seine Glorie vor uns aufleuchten würde! wenn solches Licht in diese trübe Stunde fallen würde! Es ist ja psychologische Erfahrung, dass einer leidbedrückten Seele sich gerne Ein glühender Wunsch bemächtigt, in welchem ihr ganzes Bedürfen, Entbehren und Wünschen sich sammelt und von dessen Erfüllung sie sich im Moment die Aenderung und Besserung der ganzen Lage abhängig denkt. Und die christliche Psychologie kann daran erinnern, wie ein ganz analoges Verlangen gern in der christlichen Seele aufglüht, wenn sie von Zweifeln gequält und von den Wirrnissen dieses Lebens umnachtet ist: jetzt nur Ein Zeichen von oben, nur Ein Strahl vom Himmel!

So müssen wir den Ursprung dieser Bitte uns denken. Man hat auch den Schluss derselben, das ἀρκεῖ ἡμῖν, viel zu verstandesmässig durchsucht, wenn man herausfinden wollte, wozu und wofür das im Sinne des Jüngers genügen soll, ob als Unterpfand für glücklichen Ausgang der Katastrophe, ob als Garantie für die Zukunft des Reiches, oder ob Philippus anstatt die ganze Verheissung in Vers 7 zu beanspruchen, sich mit Erfüllung eines Theiles derselben zufrieden erkläre. Viel eher könnte man noch sagen, dass durch das Wort eine Ahnung von der in der Anschauung Gottes gegebenen allgenügenden Seligkeit blitze. Die Beifügung ist im allgemeinsten Sinn zu nehmen. Dann ist alles gut, dann sind wir zufrieden, hinlänglich getröstet und gestärkt, was auch die Zukunft bringe.

Der Jünger hat seinem Herzen freien Lauf gelassen. Seine Bitte ist rührend, sehnsüchtig und bestgemeint. Aber sie zeugt von Mangel an Ueberlegung und actuellem Glaubensbewusstsein, sie ist aller Reflexion, allem gläubigen Denken vorausgeeilt. Daher antwortet der Herr mit grosser Sanftmuth, mit wehmüthiger Milde, aber er weist den Jünger ernstlich an, nachzudenken und ruft sein Glaubensbewusstsein aus dem Schlummer. Der zarte, wehmuthvolle Vorwurf dringt durch Nennung des Namens noch mehr ans Herz: „so lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich sieht, sieht auch den Vater; wie kannst du sagen: „zeig' uns den Vater?"

V. 9. ἑωρακώς — ἑώρακε will Luthdt, Keil, Weiss vom äusseren Schauen in obj. Allgemeinheit genommmen wissen; Lück., de W., Schanz, Schegg von geistigem, gläubigem Schauen. — Aug.: cur in similibus distantiam cupis cernere? cur inseparabiles separatim desideras nosse? — Des Satzes bemächtigten sich die Antipoden der Arianer, die Sabellianer, zur Leugnung des persönlichen

Wer gläubigen Auges Jesum sieht und ihn also als Gottes Sohn erkennt, der sieht in ihm auch den Vater. Dem geht die selige Erkenntniss auf, dass der Vater in seinem eingeborenen Sohn uns genaht ist, und es kann in ihm der Wunsch nicht aufsteigen nach einem anderen sinnfälligeren Schauen des Vaters; weiss er doch, dass des Vaters ganzes göttliches Wesen in Jesus zur höchsten und vollkommensten Offenbarung gelangt ist. Die Grundlage der Beweisführung, welche den Jünger von der Unangemessenheit seiner Bitte überzeugen soll, bildet die Wesensgemeinschaft, nicht blos die Wirkensgemeinschaft Jesu mit dem Vater; nachher wird die Gemeinschaft des Wirkens besonders hervorgehoben, aber eben als Ausfluss und als äusserer Erweis der inneren Consubstantialität.

„Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist?“ Die Frage drückt nicht Zweifel aus, sondern ist ein Appell an den vorhandenen Glauben, Aufruf des Glaubensbewusstseins = du glaubst ja doch. Und nun wird in gedrängten, markigen Sätzen die

---

Unterschiedes zwischen Vater und Sohn; ihnen antwortet Aug.: nisi duo essent pater et filius, non dictum esset, si cognovissetis me, et patrem meum cognovissetis. Athan., Cyr. verwenden diesen und den folgenden Vers gegen die Arianer; vgl. Aug. tract. 71. Weiss findet hier nichts von metaphysischer Wesensgleichheit, sondern einzig, wie Jesus selbst V. 10 erläutere, den Hinweis auf die höchste Gottesoffenbarung, welche im Reden und Thun des Sohnes gegeben sei (Calvin: virtutis potius quam essentiae elogium); dagegen Schanz: Jesus verweist V. 10 allerdings auf diese Gottesoffenbarung, aber er schickt einen allgemeinen Satz von der Einheit mit dem Vater voraus und v. 11 einen gleichlautenden nach.

V. 10. Man darf den zweiten Satz: der Vater, der in mir bleibt, wirkt (in mir) seine Werke, nicht als Begründung des ersten ansehen, wornach die Werke beweisen würden, was die Worte aussagen (Mey., Bisp., Corl.), da sonst der zweite Satz nicht mit ὁ δὲ, sondern mit γὰρ angeschlossen sein müsste; Schegg, Schanz: nicht Begründung eines Satzes durch einen anderen, sondern zwei parallele Sätze mit einer Steigerung. Ganz willkürlich ist es, zu leichterer Herstellung der Concinnität ῥήματα und ἔργα identisch zu nehmen oder zum Begriff Lehrthätigkeit zusammenzufassen (Chrys., Aug., Stark, Nösselt), oder einfach den einen Satz aus dem anderen zu ergänzen: die Worte rede ich nicht aus mir, die Werke thue ich nicht von mir, sondern der Vater lehrt die Worte und wirkt die Werke (Beng., de W., Luthdt., God.; vgl. schon die Lesart der alten Codd. a b c: ipse loquitur, et opera quae ego facio ipse facit); auch dann könnte das zweite Glied nicht mit δὲ, sondern nur mit ἀλλὰ eingeführt sein. Eine eigentliche Scheidung vorzunehmen und die Worte dem Sohn, die Werke dem Vater zuzutheilen, verträgt sich mit der sonstigen Darstellung bei Johannes nicht. Eine Steigerung zu Gunsten der Beweiskraft der Werke fühlen schon Tol., Mald., vgl. Theoph., Lücke, Schegg, Schanz. Die nähere Motivirung dieser Darstellungsweise ist aber der Situation und dem Zusammenhang zu entnehmen. Ueber das Verhältniss der Werke zu den Worten im Offenbarungsplan, vgl. meine Compos. des Joh. = Evg. S. 95 ff.

Selbstoffenbarung Jesu und die Hauptargumentation, in welcher sie sich bewegt, recapitulirt. Philippus glaubt ja doch an das, was der Hauptsatz dieser Selbstoffenbarung ist, an die innigste Verbindung Jesu mit dem Vater. Er soll nur fest sich halten an den zwei mächtigen Stützen dieses Glaubens, welche im Wort und Werk des Herrn gegeben sind, damit sein Glaube kühn und kräftig sich erhebe. „Ich im Vater" steht hier voraus, weil Philippus vom Erkennen und Schauen des Sohnes zum Schauen des Vaters geführt werden soll. Wenn ihm hier wie 10, 38 das: „der Vater in mir" zur Seite tritt, so ist damit nicht eine andere Seite des Verhältnisses hervorgehoben, sondern die eine und selbe gegenseitige Wesensverbindung und Wesensdurchdringung soll durch die Doppelformel in ihrer ganzen Innigkeit und Unauflöslichkeit ausgedrückt werden. Die zwei Hauptbeweise für dieses sein Verhältniss zum Vater sind hier dieselben, welche auch den Judäern gegenüber geltend gemacht werden. Die Worte, welche er zu ihnen redet, redet er nicht aus sich selbst. Seine Worte sind göttliche Wahrheit und zeugen somit für seine Wesensverbindung mit dem Vater; als göttliche Worte redet er sie nicht aus sich, losgelöst vom Vater, sondern aus der Gemeinschaft mit dem Vater heraus. Nun würde man die Fortsetzung erwarten: und die Werke, welche ich thue, thue ich nicht aus mir selbst. Aber dieser Parallelismus fehlt. Das zweite Glied wird durch eine kräftigere Formulirung eingeführt, welche den Vater nachdrücklichst voranstellt; die negative Aussage wird durch eine positive abgelöst: „der Vater, der in mir bleibt, thut seine Werke". Man darf die Absichtlichkeit dieses plötzlichen Wechsels nicht verkennen oder verwischen, sondern muss ihr gerecht zu werden suchen. Es ist zunächst unverkennbar, dass die beiden Theile dieser Aussage ganz genau den beiden Theilen der Formel entsprechen: ich im Vater, der Vater in mir. Ich im Vater: das beweisen meine Worte, welche Worte des Vaters sind; der Vater in mir: das beweisen des Vaters Werke, welche er in mir wirkt. Nicht das kann aber gesagt sein wollen, dass vom Sohn die Worte, vom Vater die Werke kommen, was ja eine mit der ganzen Tendenz der Aussage unvereinbare Scheidung wäre. Worte und Werke sind Aeusserungen der absoluten Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn. Der Vater wirkt seine Werke in ihm, mit ihm, durch ihn, so dass der Sohn an anderer Stelle sagen kann, er thue die Werke des Vaters (10, 38), wie er das Wort des Vaters verkündet (7, 16; 12, 49). Wenn gleichwohl als der Redende der Sohn, als der Wirkende der Vater eingeführt ist ganz parallel jener Formel, so dass dem ἐγὼ ein ἐγώ, dem ὁ πατὴρ ein ὁ δὲ πατὴρ entspricht, so soll damit ohne Zweifel betont werden, dass die Werke das Siegel des

Vaters noch sichtbarer an sich tragen und in ihnen er noch deutlicher sich offenbare als in den Worten; nach einem Sehen des Vaters hatte ja der Jünger verlangt.

Damit stimmt auch ganz die Schlussmahnung Vers 11. Glaubet, wenn nicht auf mein Wort hin, so doch auf die Werke hin, wegen der Werke selbst, abgesehen von meinem Wort, wenn dies nicht genügt, zum Glauben zu bewegen. Wenn hier den Jüngern gegenüber die Werke ähnlich betont werden, wie den ungläubigen Judäern gegenüber (10, 38; 15, 24), so liegt darin keine Gleichstellung beider. Vor den Juden werden die Werke betont, weil sie von Anfang an gegen das Wort sich verhärtet haben; die Jünger werden auf sie verwiesen, weil Philippus eben ein Schauen des Vaters verlangt hat und weil eben in den Werken der Vater wirklich sichtbar und schaubar geworden ist. Das Schaubare an der Offenbarung Jesu wird dem schaubegierigen Jünger vorgehalten, damit er sich überzeuge, wie das von ihm begehrte Schauen des Vaters selbst in äusserlichem, wirklichem Sinne ihnen schon gewährt ist, in dem Masse, in welchem es überhaupt auf Erden gewährt werden kann.

Die letzte Ermahnung geht an alle Jünger. Ein πιστεύετε schliesst den ersten Punkt der Rede ab, wie ein πιστεύετε ihn eingeleitet hat. Auf dem Glauben ruht die ganze Trostkraft der bisherigen Rede. Glaubet! — das bleibt für immer die Antwort auf die Thomasrede und auf die Philippusbitte. Im Glauben an den Gottessohn ist Weg und Ziel klar; im Glauben an ihn ist schon gegeben, was Philippus als besonderen Trost ausbitten möchte: das Sehen des Vaters, die wahre trostspendende Theophanie. —

* * *

Beim Ueberblick über die ersten elf Verse des Kapitels kann nicht zweifelhaft bleiben, dass in denselben nur ein Hauptgedanke durchgeführt, nur ein Trostgrund gespendet wird: der Trost, welcher für den Christen im Gedanken an die ewige Heimat liegt. Man darf daher weder mit V. 2b, noch mit V. 3 ein zweites Trostmotiv beginnen lassen, noch mit V. 4 ein drittes oder viertes. Wegen seiner zunächst transscendentalen Natur wird dieser Trost mit einer Glaubensmahnung eingeleitet und abgeschlossen. Wenn der Herr Glauben an Gott und an sich verlangt, so entspricht das dem unmittelbar Folgenden. Der

---

V. 11. διὰ τὰ ἔργα αὐτά = Werke an sich, abgesehen vom Wort Luthdt., Keil, Schanz, nicht: abgesehen von der Person (de W.), was keinen Sinn gibt, aber auch nicht: im Gegensatz zu dem, was ich von ihnen gesagt (Weiss), denn es soll ja nichts anderes aus ihnen entnommen werden, als was Jesus gesagt. Der Werth des Wortes als Offenbarungszeichens wird nicht herabgemindert; ein wahrer Glaube kommt ohne das Wort nicht zu Stande; aber das Wunder bewirkt, dass das Wort aufgenommen wird und fruchtet.

Trost, welcher den Jüngern ins Herz gelegt werden soll, beruht auf dem Vater und auf Christus: glaubet an Gott, den ich euch als Vater kennen gelehrt habe, und der für euch, seine Kinder, ein Heim bereitet hat, und glaubet an mich, der ich euch heimholen und heimbringen werde. Der Heiland begnügt sich somit nicht mit dem blossen Verweis auf den Himmel, sondern er macht den Trost dadurch wirksam, dass er in V. 3 das Wie des Heimkommens hereinzieht. Durch ihn kommen sie dorthin, durch ihn, der durch seinen Hingang den Himmel zur Stätte für sie bereitet und der dann wiederkommt und sie abholt, also: ihr wisset euren und meinen Weg (V. 4). Die Einrede der zwei Jünger wird nun als Anlass benützt, zwei wichtige Punkte nochmals zu betonen und näher zu erläutern. Auf den Zweifel des Thomas wird erwiedert: haltet euch an mich, den Weg; dann wird nochmals gesagt, wohin dieser Weg führt und angefügt, wie das Ziel dieses Weges nicht schlechthin jenseitig, sondern hienieden schon im Glauben erfasshar sei, sofern im Sohn der Vater erkannt und geschaut wird (V. 7). Den letzteren wichtigen Punkt noch näher auseinanderzusetzen und zu einer nochmaligen Glaubensmahnung an die Jünger zu verwerthen, gibt die Philippusbitte Gelegenheit. Das Ziel ist der himmlische Vater, — das Ziel ist erreichbar, — das Ziel ist schon hienieden erkennbar und schaubar: das ist die ganz geschlossene Gedankenreihe des ersten Abschnitts, welche durch die Zwischenreden der Jünger nicht gestört, sondern weitergeleitet wird.

Eine oratorische Betrachtung dieses Eingangs muss schon den ersten Vers bedeutsam finden. Die Einleitung ruht in drei kraftvollen Mahnungen, drei Imperativen voll Wucht und Nachdruck. Sie tönen wie das Signal, sich zu fassen und zu sammeln. Dies wird vorausgeschickt, damit die Wirkung der Trostrede nicht in den Tiefen der Trauer und der willensschwachen Betrübniss untergehe. Dann beginnt das liebliche Lied der Tröstung, das Lied von der Heimat; Vers 2 bringt das Thema, Vers 3 die liebliche Variation desselben. Der kindliche Ton ist hier ganz am Platz; diese Verse sind Musik und Poesie, und jedes nicht verhärtete Gemüth wird ihren Zauber auf sich wirken fühlen. Da ist aber unter den Jüngern ein Herz, das nicht fähig war, der Eingangsmahnung ganz Folge zu leisten; der Zweifelrede, in welcher es sich ausspricht, wird eine Antwort von hoheitsvoller, auctoritativer Fassung, welche gleichsam neben das schwanke Gemüth eine Marmorsäule stellt, an welcher es sich halten kann, während dem Philippus auf seine herzliche, aber unverständige Bitte hin in persönlicher Ansprache ans Herz geredet und der Glaube gestärkt wird. Der im Abschnitt wahrnehmbare Wechsel im Ton ist fein psychologisch, der Situation angemessen und ganz nach den Grundregeln der oratorischen Musik gestimmt.

*

Für den Prediger ist es wichtig, zu beachten, dass der Herr mit einem specifisch christlichen Trost seine Rede einleitet, mit einem übernatürlichen und jenseitigen. Darin liegt für den Prediger und Seelsorger ein bedeutsamer Wink. Seine Trostrede kann auch der natürlichen Trostgründe sich bedienen, aber gläubigen Christen gegenüber sollen diese nicht voranstehen oder gar allein-stehen. Sein Haupttrost ist ein übernatürlicher; deswegen muss aber auch seine erste Sorge sich darauf richten, die für diesen Trost nothwendige Seelenverfassung herzustellen, d. h. sich und seine Zuhörer auf den Standpunkt des Glaubens zu erheben, von hier aus sie ihre Nöthen betrachten zu lehren und von hier aus ein: „nicht lasse sich erschüttern euer Herz!“ ihnen zurufen. In der christlichen Psychologie bleibt für Schwerbedrängte, falls sie wirklich christlichen Glaubens

theilhaftig und der Erweckung eines entschiedenen Glaubensactes fähig sind, der erste, wirksamste Trost der Verweis auf den Himmel, auf die ewige Heimat. Wenn das umflorte Auge dorthin sich gerichtet und Licht des Himmels getrunken hat, dann kann es wieder ruhig, mit Fassung und Ergebung in die trübe Wirklichkeit schauen, und werden auch jene Trostgründe des Christenthums, welche der Erde näher liegen, wahrhaft wirksam werden. Das Heimweh, das in der Tiefe jeder Menschenseele wohnt und durch Leiden und Trübsale zum Weinen und Seufzen gebracht wird, soll dazu benützt werden, um das Hoffen und Sehnen der Seele zur Heimat beim Vater emporzurichten und die Heimkehr durch den Sohn zu lehren. Des christlichen Lebensganges herrliches Ziel und Ende, fester und sicherer Weg, der in Christus gelegt und gegeben ist, — das sind die in diesem ersten Abschnitt gebotenen Hauptangelpunkte christlicher Trostpredigt, das Thema für die Himmelfahrts- und Allerheiligenpredigt. Für die Schilderung des Himmels und seiner Seligkeit hat der Heiland den richtigen Ton angegeben: die kindlich-einfache Sprache wird hier für die Regel am Platze sein; sie kommt dem Unaussprechlichen viel näher, als die höchstgehobene menschliche Rede, als der speculativste Gedankenflug; sie allein ist demüthig genug, um eine würdige Hülle dieser glorreichen Geheimnisse zu sein. Wenn dem Menschenherzen in solcher Sprache vom Himmel geredet wird, so werden seine besten Saiten in Schwingung versetzt; es ist als ob Paradieses-Erinnerungen in seinem Herzen aufleben.

Die Thomasrede gibt dem Prediger gute Gelegenheit, auch seinerseits die Einwürfe zum Wort kommen zu lassen, welche das noch in den Anfängen des Glaubens stehende Menschenherz gegen den jenseitigen Trost des Christenthums erheben kann. Thomas ist Repräsentant jener armen Menschenseelen, welche, selbst ohne Licht und für das Licht von oben nicht immer empfänglich, mit der dumpfen Frage: wo will das hinaus? wie soll das enden? auf die Windungen und Krümmungen ihres Lebenswegs hinstarren. Solch zagendem Zweifel gegenüber gilt es dann das Wort zur Geltung zu bringen: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Die Anhaltspunkte für die homiletische Erklärung sind oben gegeben. Jesus ist der (einzige) Weg, der uns führt, denn er (allein) ist die Wahrheit; er ist der Weg, der uns trägt, denn er (allein) ist das Leben.

Im Anschluss an Vers 7 und unter Benützung der Philippushitte und der ihr gewordenen Antwort soll sodann der Homilete den Schein zerstreuen, welcher zu vielem Missverständniss und einem in heutiger Zeit oft wiederholten Vorwurf Anlass gab, als liege das Wesen des Christenthums lediglich in einem Hinüberweisen und Vertrösten auf eine andere Welt, das den Menschen mit leeren Händen, in seiner Armuth und Schwäche in dieser Welt stehen lasse und dem Kampf ums Dasein preisgebe. Wohl ist das Christenthum seinem ganzen Wesen und Streben nach transscendental im eigentlichsten Sinne des Wortes; aber nicht trotzdem, sondern eben dadurch vermag es fürs Leben auf Erden die beste Kraft, die sicherste Hilfe zu gewähren. Indem es ein jenseitiges wahres Leben verkündet, entwerthet es nicht das Leben hienieden, sondern gibt ihm erst Werth, Zweck und Weihe. Die Sonne steht über der Erde, und doch bringen ihre Strahlen auf der Erde reale Wirkungen hervor. So spielt im Christenleben das Jenseitige ins Diesseits herüber, nicht bloss als Vorstellung und Idee, sondern als Lebensmacht, als reale Kraft. In Christus ist das Ziel nicht bloss vorstellbar, sondern erfassbar geworden. Die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott wird durch die Verbindung mit Christus in der Kirche ins

Diesseits herübergenommen, mit jener Dämpfung und Verhüllung, welche für den Stand des Erdenlebens angemessen ist. Nicht bloss Blicke in die andere Welt sind im Christenthum vermittelt, sondern auch Kräfte der andern Welt, welche das ganze Leben des Menschen tragen, stützen, heben und fördern. Dem Glauben, der ein wohl begründeter und tief fundirter ist (V. 10), geht fortwährend ein inneres Schauen und Erfahren zur Seite. — Angefügt sei noch, dass in V. 1 und 2a der beste Inhalt einer christlichen Leichenrede gegeben ist: der Christenschmerz, auch über die betrübendsten Todesfälle, ist nicht masslos, sondern verklärt und geordnet durch den Glauben; die Christenhoffnung, welche sich sagen kann: er ist heimgegangen in das Vaterhaus, ist auch an solchen Gräbern der süsseste Trost.

---

2. Ausblick in die Zukunft auf Erden. V. 12—24.

12. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ, κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει· ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι,

12. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer glaubt an mich, — die Werke, die ich thue, wird auch jener thun und grössere als diese wird er thun; denn ich gehe zum Vater,

13. καὶ ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.

13. und was immer ihr in meinem Namen bittet, das werde ich thun, damit verherrlicht werde der Vater in dem Sohn.

14. ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω.

14. Wenn ihr mich um etwas bittet in meinem Namen, ich werde es thun.

15. ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε,

15. Wenn ihr mich liebet, werdet ihr meine Gebote halten,

16. κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα ᾖ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα,

16. und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen andern Beistand geben, damit er bei euch sei in Ewigkeit,

---

V. 12. μου nach πατερα haben nur ΓΔΛ. — V. 13. BQ lesen αιτητε (Treg. WH a. R.). — V. 14. με nach αιτησητε (ℵBEHΓΔ Vulg. Tisch.; Lachm. WH. i. Kl., Treg. a. R. i. Kl.) kann, weil es Schwierigkeit bereitet, nicht wohl eingeschaltet sein (fehlt ADGK; Keil; Luthdt.: allzu wunderlich). — εγω für das aus dem vorigen Vers herübergekommene τουτο (ABL Vulg.; WH i. Kl.) ist überwiegend bezeugt. Der ganze Vers fehlt XA Nonn. — V. 15. τηρησετε (BL, ℵ-ητε Tisch. WH) wird eher in τηρησατε (ADQX Lachm. Treg. a. R.; Luthdt.) umgewandelt worden sein als umgekehrt, ist also als ursprünglich anzusehen. — V. 16. η stat μενη ist gesichert durch ℵBLQX (Tisch. Treg. WH) gegen Rec. AD Vulg. und μενη wohl aus V. 17 herübergekommen; es steht ℵ Tisch. nach

17. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ᾽ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.

17. den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht noch ihn kennt; ihr kennet ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird.

18. οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς.

18. Nicht werde ich euch als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch.

19. ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε.

19. Eine kleine Weile noch und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber sehet mich, weil ich lebe und ihr leben werdet.

20. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὑμεῖς γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.

20. An jenen Tagen werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.

21. ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.

21. Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist's, der mich liebt; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich selbst ihm offenbaren.

22. λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης· Κύριε, καὶ τί γεγονεν, ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;

22. Da spricht zu ihm Judas, nicht der Iskariote: Herr, und was ist denn geschehen, dass du uns dich selbst offenbaren willst und nicht der Welt?

23. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιησόμεθα.

23. Es erwiderte ihm Jesus und sprach: wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.

μεθ᾽ υμων, B WH a. R. nach αιωνα, vor μεθ᾽ υμων LQX Treg. — V. 17. Die Rec. (Treg. Lachm. i. Kl.) hat δε nach υμεις nach ADLXΓΔ, das aber ℵBQ (Tisch. WH) fehlt und wohl Zusatz ist; εσται ℵADLQXΓΔ Tisch. wahrscheinlicher als εστι (BD Treg. WH a. R.), welches praesens aus μενει stammen könnte, wie in Vulg. arm. aeth. Nonn. μενεῖ nach εσται conformirt erscheint. — V. 19. ζησετε BLX Tisch. Treg. WH ist ζησεσθε ℵADΓΔ Rec. vorzuziehen. — V. 20. υμεις γνωσεσθε BLMQX Lachm. i. Kl. Treg. WH; γνωσεσθε υμεις ℵDEGHKΓΔ

24. ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ· καὶ ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.

24. Wer mich nicht liebt, wird mein Wort nicht halten, und das Wort, das ihr höret, ist nicht das meine, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat.

So eng auch dieser Passus Vers 12—24 mit dem Vorhergehenden verbunden erscheint, indem die beiden Fäden: Glaube und Werke aus Vers 11 in Vers 12 überlaufen, so wenig ist zu verkennen, dass mit Vers 12 wirklich ein neuer Abschnitt beginnt. Es wird nicht etwa nur der vorher entwickelte Gedanke der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater und ihrer Manifestation in den Werken weitergeführt, so dass die durch die Jünger gewirkten Werke als der zweite grössere Erweis dieser Gottesgemeinschaft angeführt würden; es wird aber auch nicht die Antwort auf die Theophaniebitte zum Abschluss gebracht durch den Hinweis auf die in diesen Grossthaten liegende Theophanie, sondern es wird ein neues Trostmoment eingeführt, also nach Beantwortung der Zwischenreden der Jünger die eigentliche Trostrede fortgesetzt.

Dieses neue Trostmoment wird durch die Betheuerung: wahrlich, wahrlich, feierlich angekündigt und eingeleitet. Es antwortet auf eine bange Frage, welche der erste Trost im Herzen zurückliess und welche

Tisch.; ὑμεῖς fehlt ganz in A. — V. 22 και vor τι steht wie 9, 36 und ist gehalten durch ℵGHKMQΓΔ Tisch.; fehlt ABDELX Lachm. Treg. WH, fiel wohl als überflüssig aus. — V. 23. ποιησομεθα ℵBLX Tisch. Treg. WH wurde als ungewöhnlich in der Rec. AEGHK in ποιησομεν geändert.

V. 12. Im Folgenden finden die Fortsetzung des Beweises für die Einheit mit dem Vater (die Werke der Jünger ein noch grösserer Erweis seiner Gottesgemeinschaft, als die eigenen) Apoll., Theoph., Rup., Tol., Mald., a Lap.; Luth. Aber von seiner Einheit mit dem Vater ist im Folgenden gar nicht mehr die Rede. Schegg will wenigstens V. 12 noch in Beziehung zur Philippusbitte bringen als Schluss der Antwort auf dieselbe, God. früher V. 12—14 (nimmt aber in der dritten Aufl. es zurück). Dieser Zusammenhang ist erkünstelt, wie auch der von Lücke construirte: „vom Gedanken des Glaubens um der Werke willen geht er zum Glauben als der Quelle der Werke in den Jüngern über". Einen weiteren Abschnitt lassen mit Recht beginnen Euth., Jansen., (de W., Hengst., Keil, Weiss, Schanz). — μείζονα τούτων: an besonders auffällige Wunder, an Strafwunder oder die Glossolalie denken Theoph., Rup., Jans., Mald.; an die Ausbreitung des Reiches Gottes und die gesammte apost. Wirksamkeit Aug. (Hengst., Olsh., Thol., Lück., God., Luthdt., Keil, Weiss, Schanz). Weiss premirt zwar die allgemeine Fassung und das Zutreffen der Verheissung auf alle Gläubigen, trägt ihr aber in Erklärung des μείζονα wenig Rechnung. Aug. mit Recht: non autem ipsos tantum (apostolos) significans ait: opera quae ego facio et vos facietis et majora horum facietis, sed omnes ad suam familiam pertinentes intelligi volens:

sich auf das Leben hienieden, auf die Zeit der Wanderschaft zu jenem Ziele bezieht: wer wird da Stütze, Halt, Kraft ihrer Schwäche und Ohnmacht sein, wenn Er geht? Die Antwort lautet: fürchtet euch nicht, glaubet, — diese Mahnung klingt in ὁ πιστεύων kräftig wieder an — im Glauben werdet ihr die Kraft finden, mein Werk fortzusetzen, ja grössere Werke zu thun als ich gethan. Es ist keine Frage, dass diese Verheissung zunächst den Jüngern gilt, denn der formell allgemein gehaltene Satz steht zwischen zwei persönlichen Anreden an die Jünger V. 11 und 13. Aber die allgemeine Fassung des Satzes darf doch nicht ganz bei Seite gelegt werden, man muss ihr Rechnung tragen. Nicht bloss von den Aposteln und ihren Nachfolgern, sondern überhaupt von den Gläubigen gilt die grosse Verheissung, welche auf den ersten Blick übergross erscheinen möchte, aber mit allem Nachdruck und aller Bestimmtheit gegeben ist, wie die nachdrückliche Subjectswiederholung κἀκεῖνος und das zweimalige ποιήσει zeigt. Man hat kein Recht, ἔργα auf Wunderwerke im engeren Sinn einzuschränken und sich mit dem Nachweis zu begnügen, dass die durch die Apostel gewirkten Wunder der Zahl oder Art nach grösser seien, als die von Christus gewirkten. Die Näherbestimmung der Werke ist vielmehr zu entnehmen aus dem Beisatz: die Werke, die ich thue. Hieraus ergibt sich, dass das Wirken im Dienste des Reiches Gottes gemeint ist, welchem ja das ganze Erdenwerk des Herrn galt. Soweit also die Rede die Apostel angeht, hat man an ihre gesammte amtliche Wirksamkeit zu denken, welche die Wirksamkeit des Herrn in den drei Jahren seines öffentlichen Auftretens an Umfang, äusserem Glanz und Erfolg überstrahlt. Es genügt hinzuweisen auf die Erweiterung des messianischen Reiches über die Grenzen der jüdischen Theokratie hinaus,

---

qui credit in me, inquit, opera etc.; er glaubt aber deswegen an zweiter Stelle auf die justificatio als das opus majus recurriren zu müssen, das Christus in nobis non utique sine nobis wirke; vgl. Thom. — Orig.: die Bekehrungen der Sünder, die Siege über Welt, Fleisch, Teufel (hom. 7 in Num.; hom. 6 in Isai.); Rup.: die Vergebung der Sünden. Die scheinbare Incongruenz löst Aug. schön: non vobis impossibile hoc videatur; non enim poterit esse major me qui credit in me, sed ego facturus sum et tunc majora quam nunc; majora per eum, qui credit in me quam praeter eum per me; ego tamen ipse praeter eum, ego ipse per eum. — Die Erklärung des ὅτι πορευομαι: ich gehe nun, überlasse also euch das Wirken (Chrys.: ὑμῖν λοιπόν ἐστι τὸ θαυματουργεῖν· ἐγω γὰρ ἀπέρχομαι; so auch Theoph., Euth.; Wolf, Kuin., Ebr.) ist nicht nichtssagend (Weiss), aber allerdings für sich allein zu leer; doch weist Chrys. selbst auf das weitere hin, dass er im Erhöhungsstand beim Vater ihnen die Macht zu Grösserem verleihe; so auch Cyr., Theod. Heracl., Tol., Mald. und die meisten Neueren. Weiss sucht die selbständige Bedeutung des ersten Grunds ὅτι πορ. abzuschwächen; vgl. dagegen Keil.

auf die wunderbaren Erfolge der apostolischen Predigt in den Heidenländern, auf die Christianisirung des römisch-griechischen Weltreichs. Man darf aber das Arbeiten und Mitwirken der Nachfolger der Apostel, ja überhaupt aller Gläubigen an der grossen Aufgabe der Erweiterung und Vervollkommnung des Reiches Gottes nicht ausschliessen. Man kann an den Segen und den Glanz denken, welcher von grossen Heiligen aus über ganze Generationen und Zeitalter sich ergoss, an die herrlichen Offenbarungen der Gnade in ihrem heiligen Leben, ihrem heroischen Leiden, ihrem glorreichen Sterben, ja schliesslich auch an die mehr dem individuellen Leben angehörigen, für das Reich Gottes doch wichtigen und bedeutungsvollen Werke der Tugend und die Siege über Fleisch, Welt und Teufel in Kraft des Glaubens. Der Anstand, den unser Denken dagegen erhebt, dass Jesus seinen Jüngern, ja seinen Gläubigen im Wirken nachstehen soll, löst sich einfach dahin, dass hier nicht eigentlich das Wirken Jesu und das Wirken der Jünger und Gläubigen in Concurrenz tritt, sondern das Wirken des Herrn im Stande seiner Erniedrigung in Vergleich gesetzt ist mit seinem Wirken im Stande der Erhöhung. Alles wirkt seine Kraft. Aber noch ist diese Gnadenkraft eine gebundene und gehemmte. Erst mit der Darbringung des Sühnopfers und der Erhöhung des Menschensohnes fallen alle Schranken und Grenzen mit Ausnahme derer, welche der freie Wille des Menschen zieht. Nach dem Tod und der Geistsendung durchströmt die messianische Kraft und Gnade in vollem und reichstem Fluss die Adern der Menschheit. Dass Jünger und Gläubige nicht aus eigener, sondern aus Jesu Kraft jene Werke thun, liegt schon in *ὁ πιστεύων*, wird aber im Folgenden noch bestimmter ausgesprochen.

Die Begründung der Verheissung ruht in zwei Momenten, welche weder auseinander zu reissen, noch ganz zu verschmelzen sind: „Denn ich gehe zum Vater, und was immer ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, werde ich thun.“ Ein solch selbständiges, mit dem Wirken Jesu paralleles, ja dieses an Grösse und Ausdehnung überragendes Wirken wird fortan bei den Jüngern und Gläubigen möglich sein, weil Jesus selbst zum Vater geht. Hiermit ist einmal der Grund angegeben, warum fürderhin die Wirksamkeit für das Reich Gottes in der Welt von ihm an die Jünger und Gläubigen übergeht, — weil er geht und die Welt verlässt. Sein Wirken auf Erden in sichtbarer Menschengestalt hat ein Ende; das Werk wird nun durch andere Hände fortgesetzt. Von nun an kommt den Jüngern, welche bisher nur zur Probe neben dem Herrn und unter seinen Augen missionirt haben, ein selbständiges Wirken an Stelle Jesu auf Erden zu, und an der Arbeit für den Ausbau des Reiches Gottes betheiligen sich

auch die Gläubigen. Es wird aber auch erklärt, warum dieses Wirken der Ausdehnung und dem Erfolg nach grösser sein wird, als das Wirken Jesu. Er geht zum Vater, d. h. er tritt aus dem Niedrigkeitsstand des Erdenlebens in den Erhöhungsstand beim Vater über, und dadurch fallen alle Beschränkungen, welche für jenen gegolten hatten. Ein neues Stadium glorreichen Wirkens, der Ausbreitung des Evangeliums über die Grenzen Israels hinaus, der Anbietung der Gnade an alle Welt tritt ein, und die sichtbaren Träger dieser neuen Zeit sind die Apostel, in zweiter Linie auch die Gläubigen. Die Vollkraft der messianischen Gnade, der Ueberreichthum des Heiles konnte erst sich entfalten nach dem Erlösungstod und nach der Thronbesteigung des Messias, nach seinem Eingang in des Vaters Glorie. Schon in der persönlichen Formulirung der Begründung: ihr werdet Grösseres thun, weil ich zum Vater gehe, ist abermals deutlich darauf hingewiesen, dass Er der Wirkende in den Jüngern sein wird, dass Er aus dem Erhöhungsstand beim Vater die Kraft zum grösseren Wirken spendet.

Nun folgt eine nähere Erklärung, wie seine Erhöhung in Causalnexus trete zu ihrem Wirken auf Erden. Jenes erfolgreiche Wirken ist nur möglich durch die Verbindung der Jünger mit dem verklärten Heiland, durch eine Verbindung, welche vor allem ihren Ausdruck findet und unterhalten wird im Gebet. Die Jünger werden ihre Gebete in seinem Namen emporsenden und dadurch ihrerseits ihre Vereinigung mit ihm bekunden und bethätigen; der Heiland wird auf diese Bitten durch Erhörung und Erfüllung antworten und dadurch seinerseits die Verbindung mit ihnen wirksam und thatkräftig machen: „was immer ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, werde ich thun". Erhörung wird verheissen jeder Bitte, die im Namen Jesu gestellt wird. Um zur richtigen Erklärung dieser Formel zu gelangen, müssen wir

---

V. 13. ἐν ὀνόμ. μου erklären Chrys., Nonn., Theoph., Euth., Mald., Tol. formal: unter Anrufung meines Namens. Aug.: in nomine salvatoris, ac per hoc quodcunque petimus adversus utilitatem salutis, non petimus in nomine salvatoris. Pölzl, Schegg combiniren Verschiedenes (unter Ausrufung des Namens, unter Anrufung des Namens, in Stellvertretung Jesu); de W.: in meinem Sinn, in meiner Sache; Weiss, Schanz: in meinem Auftrag. Etwas tiefer, aber mit mangelhafter Begründung: Lück., Mey., Hofm. (Schriftbeweis II, 2, 357), Luthdt., Keil, God. (dritte Aufl.) = ein näherbestimmtes ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ. Vgl. Gess. (das Gebet im Namen Jesu 1861): 1. den Vater bitten, weil Jesus mich ihn bitten heisst, Vollmacht, Muth zum Bitten gibt, 2. was Jesus mich ihn bitten heisst, nach Jesu Sinn. Vgl. Cremer (bibl.-theol. Wörterbuch s. v. ὄνομα). Alttestamentliche Stellen, in welchen der Name auf die Offenbarung weist, sind z. B. I Mos. 16, 13; II Mos. 3, 15; 6, 3; 20, 24; 1 Reg. 5, 3; 8, 43; 14, 21; II Reg. 21, 4. 7; 23, 27; Ps. 48, 11; Isai. 18, 7; 52, 6; 63, 14. 16. 19; 64, 1.

etwas weiter ausholen und den diesbezüglichen Sprachgebrauch der hl. Schrift genau kennen zu lernen suchen.

Im allgemeinen ist der Name einer Person die kürzeste Bezeichnung und Kundgebung ihrer Individualität, der kürzeste Ausdruck für ihr Wesen, geschaffen zum Zwecke des Verkehrs mit anderen Personen. In diesem Verkehr repräsentirt der Name die Person selbst. Diese Geltung des Namens erstreckt sich auf den Kreis, innerhalb dessen sich der Verkehr dieser Person mit anderen hält; für solche, mit welchen sie nie weder unmittelbar noch mittelbar irgend in Beziehung trat, ist ihr Name zunächst ein leerer inhaltsloser Klang. Je nachdem dieser Verkehr einen engen oder weiten Kreis darstellt, ist der Name für wenige oder für viele der Repräsentant der Person. Wenn man sagt: er hat einen Namen, so will man damit aussprechen, dass diese Person sehr vielen bekannt sei, so dass der blosse Klang des Namens weitum die Person selbst nach der ausgesprochensten Seite ihre Individualität vorzustellen vermöge. Immer aber setzt der Name, soll ihm wirklich Bedeutsamkeit zukommen, ein Nachaussentreten einer Person, Beziehungen zu andern voraus.

In der Schrift wird nun oft der Name Gottes, des Vaters, des Sohnes, des hl. Geistes genannt und hervorgehoben. Auch hier begreift sich die Betonung des Namens nur so, dass durch sie auf die Offenbarung hingewiesen werden soll, mittelst welcher Gott und die göttlichen Personen zu den Menschen in Beziehung getreten sind und ihnen ihr Wesen erschlossen haben, so dass diese sie nunmehr bei Namen nennen können, d. h. der Name als kürzeste Formel und kürzester Ausdruck für die Person selbst bei den Menschen einzutreten vermag. Dass dieser Gedanke an die Offenbarung der Hervorhebung des Namens der göttlichen Personen in der Schrift zur Seite geht oder zu Grunde liegt, ist (um hier von alttestamentlichen Belegen abzusehen) klar zu erkennen aus Stellen wie Joh. 17, 6. 26: ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart = dein Wesen geoffenbart, so dass sie nun deinen Namen kennen und bekennen (vgl. *βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν* act. 9, 15); Joh. 17, 11 f.: Vater, bewahre sie in deinem Namen = im Glauben an die Offenbarung deines Wesens und in der durch diesen Glauben und diese Offenbarung gegründeten Gemeinschaft. Ferner bittet der Sohn: Vater, verherrliche deinen Namen (vgl. die Bitte: geheiligt werde dein Name) Joh. 12, 28 = bringe zum glorreichen Abschluss die durch mich geschehende, im Vaternamen sich zusammenfassende Offenbarung deines Wesens. Damit hängen unmittelbar zusammen die vielgebrauchten Formeln *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* und *βαπτίζειν, βαπτίζεσθαι εἰς τὸ*

ὄνομα = glauben an den, der durch die Offenbarung uns kund geworden; taufen, sich taufen lassen auf den, der durch die Offenbarung zu uns in Heilsbeziehungen trat. So sollen die Christen glaubend das Leben haben im Namen Jesu, Joh. 20, 31, in dem durch Annahme der messianischen Offenbarung gegründeten Lebensverhältniss mit Jesus bleiben, und der Herr verheisst, dass, wo zwei oder drei auf seinen Namen hin und zum Zweck seines Namens (εἰς τὸ ὄνομά μου Matth. 18, 20) versammelt sind, er mitten unter ihnen sei, d. h. wo Christen im Glauben an ihn und zur Förderung und im Dienste dieses Glaubens versammelt sind. Er sagt auch den Seinigen voraus, dass sie um seines Namens willen verfolgt werden (Luc. 21, 12), weil sie in seiner Offenbarung stehen und für dieselbe wirken.

Hier ist überall der Name zunächst Umschreibung der Person selbst, aber nicht leere Umschreibung. Der Name des Vaters, des Sohnes bedeutet den Vater, den Sohn selbst, aber sofern er uns kund geworden ist, sich sozusagen uns vorgestellt hat, so dass wir ihn bei Namen nennen, namentlichen Verkehr mit ihm unterhalten können. Derselbe Gedanke an die Offenbarung, welche den Gottessohn uns kundgethan hat als Jesus Christus, liegt nun auch der Formel zu Grunde: bitten im Namen Jesu, ἐν ὀνόματί μου. Auch hier ist ὄνομα zunächst Umschreibung der Person = in mir (vgl. das paulinische ἐν Χριστῷ Röm. 6, 11; 9, 1; 12, 5; 2. Cor. 2, 17; Gal. 1, 28; Col. 1, 4; auch 1 Petr. 3, 16). Gemeint ist also ein Beten in Verbindung und Gemeinschaft mit Christus. Aber es liegen in ἐν ὀνόματι Momente, welche über das blosse ἐν ἐμοὶ hinausführen und eben näher angeben, wie diese Beziehung zu Jesus zu denken sei, welche beim Beter vorausgesetzt ist. Darauf wird hingewiesen, dass diese Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben an die messianische Offenbarung, durch gläubigen Anschluss an den Messias gestiftet ist und dass das Gebet dieser Offenbarungsgemeinschaft entquillt. Im Namen Jesu ist das ganze Wesen dieses Gebets gleichsam eingeschlossen; der Vertrauensgrund, auf welchem es ruht, auf welchen es vor Gott sich beruft, ist die Offenbarung Jesu, durch welche wir in Heilsbeziehung zu ihm traten. Dass Beten im Namen Jesu nichts anderes bedeute, als Beten in der Glaubensvereinigung mit dem Heiland, geht aus 15, 7 klar hervor, wo dieselbe Verheissung unbedingter Erhörung den Jüngern gegeben wird unter der Bedingung, dass sie in ihm bleiben und seine Worte in ihnen bleiben; hier ist die Erklärung zu ἐν ὀνόματί μου gegeben.

In den johanneischen Schriften und in den Reden Jesu ist von einem Sein und Bleiben in Christus die Rede, aber nicht von einem

Thun oder Bitten in Christus; im letzteren Fall tritt immer die Umschreibung der Person durch ἐν ὀνόματι ein. Ganz analog wird wohl ausgesagt ein Sein und Bleiben des Sohnes im Vater, des Vaters im Sohne, aber immer ein Kommen, Lehren, Wirken des Sohnes im Namen des Vaters, sowie ein Senden des Vaters im Namen des Sohnes. Auch hier ist die Beziehung zur Offenbarung entscheidend. In den letztangeführten Aussagen über Vater und Sohn ist eine eigene Formel gebraucht, um die metaphysische Wesens- und Lebensbeziehung des Sohnes zum Vater, des Vaters zum Sohn auszusprechen, eine andere, um die messianische, die Offenbarungsbeziehung zu zeichnen; für die letztere steht die Umschreibung der Person durch ὄνομα; dies wird die Erklärung von 14, 26 noch klarer stellen. So wird nun auch von einem Sein des Christen in Jesus und Jesu im Christen geredet, ohne Einschiebung des Namens, schon weil dieses Sein wiederholt, namentlich im hohepriesterlichen Gebet, in Vergleichung gesetzt werden will mit dem Sein des Vaters im Sohn, des Sohnes im Vater und die ganze Innigkeit der mystischen Vereinigung so stark als möglich betont werden soll. Dagegen ist die Rede von einem Thun und Beten im Namen Jesu. Denn hier soll das ganz specifisch christliche Wirken und Beten hervorgehoben werden; daher der Hinweis auf die christliche Offenbarung. Es ist ein Beten und Thun in lebendiger Gemeinschaft mit Jesus und in der Kraft dieser Lebensverbindung. Meist kommt dann noch das Weitere hinzu, dass auch Inhalt und Tendenz dieses Wirkens und Betens auf die Heilsoffenbarung und ihre Zwecke Bezug hat. Dies ist an unserer Stelle unzweifelhaft. Von der Thätigkeit hat der Herr geredet, durch welche die Gläubigen, vor allem die Jünger sein Wirken auf Erden fortsetzen; daher ist auch an ein Beten zu denken, welches die messianischen Interessen zum Inhalt nimmt, die Zwecke der Heilsoffenbarung zu den seinigen macht. Dadurch erlangt dann das ἐν ὀνόματί μου doppelte Motivirung. Solchem Beten aus der Glaubensgemeinschaft mit Jesus heraus und zum Zwecke der Ausbreitung dieses Glaubens, der Förderung des Reiches Gottes, kann ganz unbedingte Erhörung verheissen werden; es trägt in doppelter Aufprägung, in seiner Art und seinem Inhalt, das Siegel des Messias.

Gewähr für die Richtigkeit dieser Auffassung ist, dass sich mit ihr alles, was im Folgenden noch über das Beten im Namen Jesu gesagt wird, und auch die sonstigen Anwendungen der Formel ἐν ὀνόματι zwanglos vereinbaren lassen. Was an den anderen Erklärungen, namentlich denen der Väter, sich zweifellos Richtiges findet, fällt in den Kreis der unsrigen. Ihr kommt jene am nächsten, welcher der

Name Jesu gleichsam als das Element erscheint, in welchem die Gebetsthätigkeit sich bewegt, und welche auf Seiten des Beters ein gläubiges Sichversenken in Jesus postulirt, während auch die Deutung: in meinem Auftrag, meiner Sache, ein wahres Moment birgt. Die richtige Vermittlung und tiefere Begründung glauben wir diesen Auffassungen beigegeben zu haben. Beten aus der wahren Glaubensgemeinschaft mit Christus heraus, das heisst natürlich auch beten im Sinne Jesu, beten auf Grund der Verdienste Jesu, beten unter Anrufung des Namens Jesu, welcher von selbst sich dem Beter auf die Lippen legen wird, dessen äussere Nennung aber das Wesen jenes Gebetes nicht ausmacht, beten im Vertrauen auf Jesus u. s. f.

Man hat gefragt, ob das Gebet an den Vater oder an den Sohn gerichtet zu denken sei, und hat es unzweifelhaft erklärt, dass die Jünger nach der Weisung des Herrn zum Vater, nicht zum Sohn beten sollen. Dafür, dass hier das Gebet zum Vater gemeint sei, kann man höchstens anführen, dass das Gebet zum Sohn Vers 14 besonders zur Sprache kommt. Allein nicht umsonst hat Jesus alle Näherbestimmungen weggelassen. Ob die Bitte an den Vater oder an ihn formulirt ist, ist völlig gleichgiltig und berührt Wesen und Erfolg derselben nicht; denn auch das Gebet zum Vater geht sozusagen durch den Mund des Sohnes, durch seine Intercession, weil es ja ein aus der Gemeinschaft mit Christus aufquellendes, auf seiner Mittlerschaft ruhendes Gebet ist; und auch das beim Vater Erflehte thut der Sohn, weil die Bitte in seinem Namen auf das messianische Werk Bezug hat. In den Worten: das werde ich thun, liegt zu Vers 12 die Erklärung, dass Er es eigentlich ist, der die grösseren Werke wirkt; der Antheil der Gläubigen und Jünger daran liegt wesentlich im Gebet und darin, dass er sie würdigt, die Organe und Hände seines Wirkens auf Erden zu sein. Die Beifügung aber: „damit verherrlicht werde der Vater in dem Sohn“ zeichnet das Thun und Wirken, welches der Erfolg jener Bitten ist, als messianisches, denn des messianischen Werkes Endziel ist die Verherrlichung des Vaters in dem Sohn. Damit ist unsere Annahme einer messianischen Tendenz dieses Gebets im Namen Jesu gerechtfertigt. Der Hinweis auf die Verherrlichung des Vaters betont seine Einheit mit dem Vater auch in seinem Wirken im Stande der Erhöhung, in einer dem Niedrigkeitsstand, in welchem er noch weilt, angemessenen Weise. Im vollen göttlichen Hoheitsbewusstsein hatte er gesprochen *τοῦτο ποιήσω*; nun legt er wieder all sein Wirken dem Vater zu Füssen mit dem *ἵνα δοξασθῇ ὁ πατήρ*. Es ist die Consequenz der Menschwerdung des Sohnes Gottes, dass seine Selbstoffenbarung in zwei Angelpunkten sich bewegt, darin, dass

er vom Vater stets sich unterscheidet, und darin, dass er doch mit dem Vater immer wieder sich zusammen nimmt. So ergibt sich dieser wundersame Wechsel von Hoheit und Demut, — einer Hoheit, die doch vor dem Vater sich überall beugt, einer Demut, welche doch keine Linie unter den Vater sich stellen lässt.

Vers 14 bekräftigt durch energische Wiederholung die gegebene Verheissung, um sie in den Jüngern zur sicheren Ueberzeugung werden zu lassen. Eine gewisse Modificirung des Sinnes liegt aber in der Beifügung des *με* zu *αἰτήσετε* und in der besonderen Hervorhebung des *ἐγώ*. Er redet hier speciell von den Bitten, welche an ihn gerichtet werden, und betont die Erfüllung derselben durch ihn. Der Zweck der besonderen Herausstellung dessen, was schon im vorigen Vers implicite enthalten ist, ist offenbar der, den Jüngern nahezulegen, dass sie von seiner Erhöhung an auch zu ihm beten werden, wie zum Vater. Bisher hatten sie ihn gebeten, wenn sie etwas nöthig hatten, aber sie hatten nicht zu ihm gebetet. Von nun an werden sie auch zu ihm in Gebetsverkehr treten; in seinem Namen, d. h. aus eben jener messianischen Glaubensgemeinschaft heraus, werden sie ihre Bitten zu ihm emporsenden, und er seinerseits wird in göttlicher Machtvollkommenheit sie erfüllen.

Keine Furcht wegen ihrer Schwäche und Ohnmacht soll ihr Herz beschleichen. Ihr Wirken ist sein Wirken. Sie können sich in ihren Bitten an ihn wenden, und ihre Bitten in seinem Namen sind allmächtig, weil sie Thun und Erfüllen zur sicheren Folge haben. Nun wird scheinbar ganz abrupt fortgefahren: „wenn ihr mich liebet, so

---

V. 14. Den Vers nehmen als bekräftigende Wiederholung Chrys., Euth.; Aug. verbindet V. 14 mit dem *ἵνα* in V. 13 (vgl. Ew.); dann dient die Wiederholung zur Angabe des Zwecks, aber die Construction ist wegen des Voranstehens von *ἵνα κ. τ. λ.* hart und nicht durchzuführen. Ganz andere Bedeutung legen dem V. Cyr. und Tol. bei: er beziehe sich nicht mehr auf die Jünger und auf Wunderwerke, sondern auf die Gläubigen und auf das Heil; die völlige Gleichheit der Ausdrücke spricht aber gegen einen anderen Sinn. Blosse bekräftigende Wiederholung nehmen Keil, Luthdt. an, welche das *με* als unstatthaft streichen; Wiederholung und Modificirung Weiss, Schegg, Schanz. Rupert.: et si quid petieritis me: haec de consubstantialitate patris et filii dixit ipse filius dei.

V. 15 beziehen rückwärts als Bedingung erhörlichen Gebets Chrys., Cyr., Theoph., Euth. (God.), vorwärts auf den Geistesempfang Aug., Theod. Mops. und die meisten Neueren. Rupert. nimmt die ganze bisherige Rede als Unterbrechung und lässt jetzt erst die Rede novum mandatum do vobis 13, 34 fortgesetzt werden, was unstatthaft ist. Mald. will unter Berufung auf eine Bemerkung des Chrys. den Vers aus der ganzen Lage erklären, als ob der Herr die bestürzten Jünger daran erinnere, dass die wahre Liebe nicht in solcher Bestürzung, sondern im Halten der Gebote sich bezeugen müsse.

werdet ihr meine Gebote halten". Man hat diesen Satz als Bedingung zum Vorausgehenden oder zum Folgenden gezogen. Im ersten Fall würde hier näher erklärt, unter welcher Bedingung allein das Gebet Erhörung finde. Allein vom Gebet ist von Vers 15 an nicht mehr die Rede, und die eine Bedingung erfolgreichen Gebets ist schon genannt. Im zweiten Fall wäre die Liebe als das Mittel bezeichnet, um des hl. Geistes theilhaftig zu werden. Die Einschaltung des Verses 15 zwischen die Gebetsverheissung und die Geistesverheissung lässt zum voraus vermuthen, dass dieselbe zu beiden in Beziehung stehe und beide zu vermitteln habe. Der Hauptgedanke des Vorhergehenden ist, dass die Jünger in ihrem Wirken nicht allein auf ihre Kraft angewiesen sein werden, vielmehr seine Kraft ihnen zu Gebot stehe für jeden Moment, wo sie derselben bedürfen; das Gebet wird den Wechselverkehr zwischen ihm und ihnen vermitteln. Nun weist aber schon ἐν ὀνόματί μου, wie wir sahen, auf eine jenem Beten zu Grund liegende bleibende Gemeinschaft hin. Von eben dieser Gemeinschaft ist im Folgenden die Rede: die Liebe und der Liebesgehorsam ihrerseits, die Sendung des Geistes seinerseits stellt sie her. Der Fortschritt der Rede aber liegt darin, dass bisher seine Kraft und Hilfe zu ihrem Wirken ihnen verheissen wurde, nun aber ihnen in Aussicht gestellt wird eine volle bleibende Gemeinschaft mit ihm, nicht bloss eine Wirkensgemeinschaft, sondern eine Lebensgemeinschaft. So fügt sich das Folgende als Erweiterung und als Erläuterung zum Vorhergehenden; nicht bloss seine Hilfe ist ihnen nahe, er selbst ist bei ihnen und mit ihnen: das ist die Erweiterung des Trostgrundes; in dieser Verbindung mit ihm können sie dann wahrhaft in seinem Namen beten: das ist die nähere Erläuterung des ἐν ὀνόματί μου.

Was sie zu dieser Verbindung beitragen, ist vorausgestellt. Sie hängen in Liebe an ihm; dies wird durch ἐάν nicht als etwas Fragliches bezeichnet, sondern als etwas, was bei ihnen vorausgesetzt wird. Diese Liebe wird sie antreiben, seine Gebote zu beobachten. Die ἐντολαί sind dem ganzen Zusammenhang nach zunächst die Amtsaufträge, mit welchen er die Jünger betraut hat, ihre beruflichen Pflichten, aber ohne Ausschluss der sittlichen Pflichten überhaupt. Der aus der Liebe entspringende Wille, den Aufträgen des Herrn gerecht zu werden, ist ausdrücklich genannt, weil es im ganzen Abschnitt sich handelt um einen Trost für ihr Wirken und Arbeiten auf Erden. Diese Stimmung der Liebe und des Gehorsams in ihrem Herzen bildet das erste Band zwischen ihnen und Christus. Er selbst wird nun diese angeknüpfte Verbindung vervollkommnen und besiegeln durch die Sendung des hl. Geistes. So ist der Zusammenhang der Verse

klar. Man kann nur noch fragen, wie Liebe und Erfüllung der Gebote der Geistessendung vorausgehen könne, da doch der Geist erst wahre Liebe und Kraft mittheile. Hierauf ist mit St. Augustin zu antworten, spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat. Die Jünger waren im Besitz des hl. Geistes, aber dessen Fülle sollten sie erst empfangen.

Den mit ihm durch Liebe und Gehorsam Geeinten erfleht er seinerseits den hl. Geist als Paraklet, als Beistand: „ich will den Vater bitten, und einen andern Beistand wird er euch geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe". Als Gott sendet er selbst den Geist (15, 26), als gottmenschlicher Mittler erfleht er ihn vom Vater. „Wiederum, sagt St. Cyrill, mischt er der göttlichen Hoheit das Menschliche bei, auf wunderbare, geheimnissvolle Art beides verbindend, da er hierin Gott und Mensch zugleich ist." Des Vaters Rathschluss ist die Sendung des Sohnes und die Sendung des Geistes. Aber ein Unterschied liegt darin, dass jener kein Verdienst voranging, diese vom Sohn durch sein Erlösungsleiden verdient wurde; daher kommt der Geist erfleht durch den Sohn. Er ist der andere Beistand; somit nimmt Jesus diesen Namen für sich selbst auch in Anspruch; Johannes theilt ihn ihm zu 1 Joh. 2, 1. Bisher war er ihr Helfer und Hüter; er hat sie behütet, dass keiner verloren ging als der Sohn des Verderbens (17, 12). Jetzt wird ein anderer an seine Stelle und an ihre Seite treten als Beistand, und insofern allerdings auch als Tröster, was aber das Wort selbst nicht bedeutet. Er blieb nur einige Zeit bei ihnen, jener wird ewig bleiben und auch beim Tode nicht von ihnen weichen. Dogmatisch ist dieser Vers wichtig. Die Väter verwenden ihn gegen die Sabellianer und Macedonianer; gegen erstere finden sie hier den Unterschied der

---

V. 16. παράκλητος in N. T. nur bei Joh.; bei Profanschriftstellern (Dem., Diog. L., Philo, Dion. Hal.) und im Talmud (Peraclit) in der Bedeutung: Sachführer, Anwalt (wörtlich: der zur Hilfe Herbeigerufene), theils im eigentlich gerichtlichen, theils im allgemeinen Sinn. Gegen diese feststehende Bedeutung sind die andern aufzugeben und von den meisten Exegeten aufgegeben worden, welche schon im Wort gesucht wurden. Orig., Chrys., Ammon., Theoph., Euth., Rup., (Mald., Pölzl) = Tröster, wogegen die passive Form spricht (παράκλητος nicht παρακλήτωρ). Theod. Mops. (Ernesti, Hofm.) = Lehrer. Diese beiden Erklärungen sind mehr aus dem Zusammenhang als aus dem Wort geschöpft. Tert. u. Aug. haben schon die richtige Übersetzung: advocatus. Man darf aber diese nicht streng im gerichtlichen Sinn premiren und von einem Rechtsanwalt der Jünger im grossen Prozess gegen das Heidenthum reden (Hengst., Camus). Zur dogmatischen Bedeutung des ἄλλον παρακλ. vgl. Chrys.: τὸ μὲν γὰρ εἰπεῖν ἄλλον δείκνυσι τῆς ὑποστάσεως τὴν διαφοράν· τὸ δ' εἰπεῖν παράκλητον τῆς οὐσίας τὴν συγγένειαν. Theoph., Mald. wollen εἰς τὸν αἰῶνα auf dieses Leben beschränken „hebraico idiomate."

drei göttlichen Personen ausgesprochen, gegen letztere die Wesenseinheit betont, sofern Sohn und Geist sich gleich gestellt seien. Wenn die Wesensgleichheit durch die Gemeinsamkeit des Prädikates παράκλητος jedenfalls angedeutet ist, so ist die Persönlichkeit des Geistes, und zwar seine vom Sohn verschiedene Persönlichkeit, klar gelehrt.

Der Name dieses Beistandes ist: der Geist der Wahrheit. Diese Bezeichnung ist sensu pleno unter Beachtung des zweimal gesetzten Artikels zu nehmen: der absolute Geist, dessen Wesen die absolute Wahrheit ist, welcher göttliche Wahrheit nicht bloss verkündet, sondern zu seiner Substanz hat. Als der Geist der Wahrheit ist er der Beistand, dessen die Jünger für ihr Heil und ihre Sendung in dieser Welt bedürfen; denn der Geist der Welt ist der Geist der Lüge und Verführung (πνεῦμα τῆς πλάνης 1 Joh. 4, 6). Dieser Gegensatz zur Welt wird sofort hervorgehoben. Der Welt ist dieser Geist fremd; sie sieht ihn nicht und erkennt ihn nicht. Ob man θεωρεῖν vom geistigen oder leiblichen Sehen nimmt, macht für den Sinn nicht viel Unterschied. Im ersteren Fall ist das Sehen und Erkennen synonym und die Negirung von beiden als Verstärkung anzusehen. Im anderen Fall spielt der Gedanke herein: die Welt sieht den Geist nicht, denn er ist unsichtbar, und weil die Welt nur erkennen kann, was sie mit Leibesaugen sieht, so erkennt sie ihn nicht. Beides trifft in dem Punkt zusammen, dass der Welt das Sehorgan für das Geistige fehle. Doch möchte es vorzuziehen sein, θεωρεῖν vom leiblichen Sehen zu nehmen, denn es wird auch den Jüngern ein θεωρεῖν nicht zugesprochen, wohl eben weil ein äusseres Sehen des Geistes auch bei ihnen nicht zutrifft. Sie erkennen ihn, weil er bei ihnen ist und in ihnen sein wird. Er ist ihnen, sie sind ihm nahe; das ist ein bleibender Zustand, ein dauerndes Verhältniss, in welchem sie zu ihm stehen; ihre Seelenverfassung ist derart, dass ihr geistiger Sinn gegen den Geist der Wahrheit erschlossen und von seinem Licht berührt ist. Dies schon jetzt bestehende Verhältniss wird vervollkommnet durch

V. 17 τὸ πνεῦμα τῆς ἀλ. manche Väter beziehen dies auf den Unterschied zwischen A. u. N. T. (Chrys., Theoph., Orig. contra Cels. II); auf den Gegensatz zur Welt Theod., Euth. (Luthdt., Weiss, Schanz). Mald. = spiritus permanens et stabilis. Schegg ungenügend: „der hl. Geist wird insofern Geist der Wahrheit genannt, als durch seine Erleuchtung die Erkenntniss der göttlichen Führung, besonders hinsichtlich der Menschwerdung und der himmlischen Bestimmung der Erlösten, mit innerster Ueberzeugungskraft gegeben wird.“ Chrys, Rup., Tol. nehmen θεωρεῖν vom leiblichen Schauen: non videt mundus spiritum, quia non assumpsit carnem, in qua videretur sicut filius (Tol.) — God. ist der einzige, welcher καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται als selbstständigen, von ὅν unabhängigen Satz angesehen wissen will.

die Geistessendung: er wird in ihnen sein. Nicht nur ein Nahesein des Geistes als Helfers in der Noth, sondern ein Innewohnen desselben in der Seele wird den Jüngern zu Theil werden. Ihre ethische Qualität erhebt sie jetzt in die Geistesnähe, der Pfingsttag wird ihnen die Geisteseinwohnung bringen, durch welche ihre Erkenntniss vollendet wird. In ihrer eigenen Seele werden sie nun das Wesen und Walten dieses Geistes inne werden (1 Cor. 3, 16; Röm. 8, 9; Gal. 4, 6).

Nun tritt zunächst Vers 18 der Verheissung des Geistes die Verheissung eigenen Kommens an die Seite, aber nicht ganz unvermittelt, vielmehr wird sich ein enger Zusammenhang zwischen beiden ergeben, wenn die Bedeutung der letzteren Verheissung eruirt ist. Nicht als Waisen lasse ich euch zurück, spricht der Herr zu den Jüngern im seelenvollen Ton des scheidenden, sterbenden Vaters. Und er verheisst ihnen ein Wiederkommen, und zwar, da das Folgende offenbar zu dieser Verheissung zu beziehen ist, ein Wiederkommen in Bälde, nach kleiner Weile, ein Wiederkommen, das nur ihnen gilt, nicht der Welt, ein Wiederkommen, das den Jüngern vollkommene Erkenntniss des Verhältnisses Jesu zum Vater und ihres Verhältnisses zu Jesus bringt und eine Liebesverbindung mit ihm und dem Vater herstellt. Diese Punkte sind wohl im Auge zu behalten bei Lösung der Frage, welches Wiederkommen in Vers 18 gemeint sei. Darnach schliesst sich der Gedanke an die Parusie vorweg aus, nicht bloss weil die Verheissung des Herrn auf die nächste Zukunft geht (μικρόν), sondern auch weil bei der Parusie die Welt vom Schauen des Herrn nicht ausgeschlossen ist und weil das Wiederkommen der Parusie zwar die Verbindung mit Gott in der Seligkeit vollendet, diese Glorienverbindung aber sonst ein Kommen und Wohnen des Vaters und Sohnes zum und im Menschen (V. 23) heisst. Das Wort des Herrn veranlasst vielmehr, in erster Linie an das Wiederkommen nach der Auferstehung zu denken. Das ist ein Wiederkommen nach kleiner Weile, bloss den Jüngern, nicht der Welt sichtbar und geniessbar. Aber nicht alle Momente finden in der Beziehung auf die Auferstehung ihre Erklärung. Weder trat mit ihr bei den Jüngern jener Erkenntnissstand ein, welcher in Vers 20 gezeichnet ist, noch jene innige

---

V. 18. ἔρχομαι = bei der Parusie Bed., Thom., Mald., a Lap. (Hofm.); = nach der Auferstehung Orig., Chrys., Theoph., Euth., Aug., Rup., Tol. (Hilgenf. Ew., Corl., Weiss, Schanz ohne völlige Ausschliessung der Geistsendung); = von der Wiederkunft im Geist (theilweise mit Beiziehung des Wiedersehens des Auferstandenen) Cyr. (die meisten Neueren, Bisp., Pölzl, Meyer); Schegg: das unsichtbare Kommen im Geist und das sichtbare am Ende der Zeiten.

bleibende Verbindung mit Vater und Sohn, von welcher die folgenden Verse reden. An sich war ja das Wiederkommen des Auferstandenen etwas Vorübergehendes, in seinen Wirkungen war es blosse Vorbereitung auf Pfingsten. Da nun mit dem Pfingsttag zweifellos jene Verheissungen sich erfüllten, so ist die Geistsendung umsomehr zur Wiederkunft des Auferstandenen hinzuzunehmen, als beide organisch mit einander verbunden sind und auch sonst in den Abschiedsreden zweifellos zusammengenommen werden (vgl. bes. 16, 22 ff.). Die Erscheinungen des Auferstandenen sollten die Jünger auf den Geistesempfang disponiren, sie vom leiblichen Schauen durch ein geistig-leibliches überleiten zum geistigen Schauen, von der sichtbaren Gemeinschaft mit Christus zur unsichtbaren, welche der Geist herstellte. Insofern hat Cyrill vollständig Recht, wenn er sagt, Jesus rede hier nur in anderer Weise von der Sendung des hl. Geistes.

Die Fortsetzung der Rede von Vers 18 an gibt also den Jüngern die nähere Erklärung, dass das Kommen eines anderen Parakleten nicht sein Scheiden für immer bedeute, sondern dass auch er wiederkomme, vorübergehend als noch auf Erden weilender Verklärter, für immer im Kommen eben dieses Parakleten. Ostern und Pfingsten wird in dieser Verheissung commemorirt. Nun schliessen sich alle Punkte der Rede von Vers 12 an zur Einheit zusammen. Es werden hier nicht verschiedene und unter sich geschiedene Trostgründe vorgeführt, vielmehr eine zusammenhängende Trostverheissung geboten, deren Hauptmomente diese sind: ihr werdet wirken auf Erden — bei eurem Wirken steht Kraft von oben euch zu Gebot in Folge euerer Verbindung mit mir — ich werde einen anderen Beistand vom Vater erflehen, und eben dieser Beistand wird die wahre und vollkommene Gemeinschaft zwischen euch und mir stiften. Das ist der schöne Klimax in dieser Tröstung der Jünger bezüglich ihres Erdenlebens. Was werden wir allein vermögen in dieser Welt, wie wird es uns Verwaisten ergehen? — so fragte das beklommene Jüngerherz. Zaget nicht, antwortet der Herr, ich lasse euch nicht als Waisen zurück, ihr seid nicht allein: meine Kraft ist mit euch, — ich selbst bin bei euch und mit euch im hl. Geiste.

Das Einzelne erklärt sich nun leicht. Eine kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr, weil mein Erdenwandel in Tod und

---

V. 19. ζήσετε verstehen von der Auferstehung der Jünger und dem jenseitigen Leben Cyr., Aug., Rup.; als Verheissung, dass die Jünger nicht in den Tod mit hineingezogen werden, Luth., Thom., Jans., Tol. (Grot., Corl.: et cum resurrexero, vos eritis superstites, nemo enim vestrum mecum morietur); vom neuen geistigen Leben der Jünger die meisten Neueren (einige von dem, welches ihnen

Grab mündet; ihr aber werdet mich sehen, — bei der Auferstehung in leiblicher Verklärung, bei der Geistsendung im Geiste. Dies Wiedersehen wird möglich sein, weil ich lebe und ihr leben werdet. Von seinem Leben redet der Herr im Präsens, von dem der Jünger im Futurum; ersteres ist nicht bloss durch die Nähe der Auferstehung motivirt. Das dem Sohn ureigene göttliche Leben ist ewige Gegenwart; er ist das Leben (5, 26), deswegen geht das Leben auch im Tode ihm nicht verloren, und nach dem Tode entfaltet es, herrlich aufstrahlend und auch die leibliche Natur durchleuchtend, seinen vollen Glorienglanz. Aber auch ihr werdet leben; hier ist das Fut. am Platze, nicht als Versicherung, dass sie am Leben bleiben, wenn er auch stirbt, sondern als Verheissung, dass sie eines neuen, höheren, dem seinigen ähnlichen, aus dem seinigen fliessenden Lebens theilhaftig werden. Das wahre Leben strahlt vom Auferstandenen auf sie über, und am Pfingsttag werden sie ganz in die Sphäre dieses Lebens der Gottesgemeinschaft erhoben. Nun erst leben sie wahrhaft und sind sie fähig, den Lebenden zu schauen.

Dieses Schauens herrliche Folge nennt Vers 20: „an jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch". Der Tag des Aufleuchtens dieser klaren Erkenntniss Jesu in seinem Verhältniss zum Vater und zu ihnen ist also nicht der Tag der Parusie oder der Ewigkeit, mit welchem allerdings diese Erkenntniss sich vollendet, sondern der Tag des Wiedersehens nach der kleinen Weile, die lichte Gnadenzeit von der Auferstehung bis Pfingsten.

---

in der Freude über das Wiedersehen des Auferstandenen erblühe, de W., Schanz vgl. Theoph.); Weiss: vom höheren geistigen Leben, welches durch die Erkenntniss des wieder zu ihnen kommenden, lebenden Jesus vermittelt werde; das durch den Geist gewirkte Leben: Luthdt., Keil; dies ist kein unjohanneischer Gedanke (Weiss), da der Geist auch sonst als Lebensspender eingeführt wird (3, 5 ff.; 7, 38 f.); die Erkenntniss erscheint aber offenbar im Folgenden nicht als Quelle, sondern als Ausfluss des Lebens.

V. 20. ἐκ. ἡμέρα = Tag der Ewigkeit Cyr., Theod., Aug., Thom., Rup., Mald.; = Auferstehungstag und = zeit: Chrys., a Lap. (Weiss); = Pfingsten und Pfingstzeit Amm. (Mai., Luthdt., God., Keil, Pölzl); Schegg, Schanz: Auferstehung als Anfangspunkt einer über Pfingsten bis ans Ende des Lebens sich erstreckenden Periode. Vgl. die Erkl. zu 16, 22. Zu ἐγὼ ἐν π. κ. τ. α. vgl. Cyrill. γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ φυσικῶς ὡς θεὸς καὶ ἐξ αὐτοῦ συναπτόμενος, καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ ὡς ἀνθρώπῳ, καθ' ὃ καὶ τὴν ἡμετέραν πεφόρηκε φύσιν καὶ σῶμα τοῦ λόγου κεχρημάτικε, τὸ ἡμέτερον σῶμα πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν ἀναπλάττων· ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν· μέτοχοι γὰρ αὐτοῦ πάντες γεγόναμεν καὶ αὐτὸν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς διὰ τοῦ πνεύματος· διὰ γὰρ τούτου καὶ θείας φύσεως γεγόναμεν κοινωνοί. Aehnlich Amm.: ich in ihm = Naturverhältniss; ihr in mir = durch die Menschwerdung; ich in euch = durch die Geistsendung; vgl. Tol., Schegg, Schanz.

Die Erkenntniss Jesu als des Gottessohnes, das Bewusstsein wahrer Zugehörigkeit zu ihm klärt sich ihnen in dem milden Schimmer des Auferstandenen, nährt sich von dem herzerfreuenden Umgang mit ihm; aber im mächtigen Feuer des hl. Geistes wird beides ausgeglüht und geläutert. Nun verstehen sie das „ich im Vater" — sie wissen, in welchem Sinne Jesus Gottes Sohn ist; klar wird ihnen auch das „ihr in mir, ich in euch", denn nun ist die vollkommene Liebesverbindung und Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und dem Heiland hergestellt. Ein Einblick ins Geheimniss der Trinität wird ihnen verheissen; sie erkennen den Vater Jesu Christi und Jesus als dessen von Ewigkeit gezeugten, eingebornen, ihm gleichwesentlichen Sohn; der Geist ist nicht genannt, aber mitgedacht als der, welcher eben den Zenith und die Sonnenhöhe jenes Tages bildet, welcher das „ich im Vater" zur lichtklaren Offenbarung bringt. Er vermittelt auch den Tiefblick in die Lebensbeziehungen zwischen uns und dem Sohn, welche auch solche zwischen uns und dem Vater involviren, da der Sohn im Vater ist. Dem gläubigen Jüngerauge wird nun klar, dass das Verhältniss des Sohnes zum Vater ein irdisches Nachbild findet in dem analogen Verhältniss zwischen dem Sohn (und Vater) und den Gläubigen. Deswegen wird für beide Verhältnisse dieselbe Formel gewählt, welche aber nicht mit den Arianern dahin missbraucht werden darf, dass man die Beziehung zwischen Vater und Sohn der zwischen dem Sohn und den Gläubigen völlig gleichstellt. Andere deutliche Aussprüche des Herrn bezeugen klar, dass es sich hier nicht um eine Gleichheit, sondern um eine Analogie handelt, dass das eine Verhältniss auf Natur und Wesensgemeinschaft ruht, das andere ein Gnadenverhältniss und eine Lebensgemeinschaft bedeutet. Während für das Jüngerverhältniss die Doppelformel gewählt ist, wird das Sohnesverhältniss mit der einfachen gezeichnet: ich im Vater. Dies ist hier insofern Hauptpunkt, als die andere Seite des Verhältnisses: der Vater in mir, schon auf Erden in den von der Gottheit zeugenden Worten und Zeichen Jesu ins Licht trat; dass aber Jesus im Vater sei, erwies erst der Eingang in des Vaters Glorie zur Evidenz. Eine Doppelformel zeichnet das Jüngerverhältniss nach zwei Seiten. Sie werden erkennen, dass sie in ihm sind, d. h. dass zwischen ihm und ihnen ein Gesetz der Zusammengehörigkeit besteht, dass durch seine Menschwerdung und Eingliederung in die Menschheit sie zu ihm in Beziehung gekommen, dass durch seine Erlösung sie mit ihm zu einem mystischen Leib verbunden sind, dessen Haupt Er, dessen Glieder sie sind. Sie erkennen aber auch, dass er in ihnen ist, dass er selbst bei ihnen Einkehr gehalten hat im hl. Geist und in ihm ihnen innewohnt.

Um über die Bedeutung von Vers 21 klar zu werden, ist der Zusammenhang des Vorhergehenden noch einmal scharf ins Auge zu fassen. Den Jüngern wird V. 19 ein Schauen des Heilandes, das mit den Erscheinungen des Auferstandenen beginnt, im Kommen des Geistes zu lichter Klarheit gedeiht, verheissen. Mit diesem Schauen wird im Schimmer des Auferstandenen als selige Ahnung, im Licht des Geistes als selige Gewissheit, die Erkenntniss in ihnen aufleuchten von der Gemeinschaft des Vaters und Sohnes als der Grundlage ihrer Lebensverbindung mit ihnen. Wenn nun in Vers 21 die Liebesverbindung der Gläubigen mit dem Vater und Sohn zur Darstellung kommt, so kann diese nicht als Folge jener Erkenntniss bezeichnet werden wollen, oder als weiteres Gut, welches nebst der Erkenntniss im neuen Verkehr mit dem Heiland ihnen zu Theil wird. Denn die Erkenntniss jenes Verhältnisses setzt das thatsächliche Bestehen desselben voraus. Ebensowenig kann das Erkennen in seinem tiefsten Wesen als Liebesverbindung mit Vater und Sohn aufgezeigt werden wollen, denn die Erkenntniss ist wohl mit jener Liebesgemeinschaft verbunden und gegeben, aber nicht mit ihr identisch. Vielmehr wird offenbar das dieser Erkenntniss zu Grunde liegende Lebensverhältniss zwischen Vater und Sohn und den Gläubigen näher erläutert; es wird dargethan, wie

---

V. 21. Der Zusammenhang wird verschieden bestimmt. Es folge Angabe der sittlichen Bedingung des γνώσεσθε: Mey., Ew., God.; Jesus gehe über zu dem, was die Jünger in weiterer Entfaltung des mit den Erscheinungen des Auferstandenen beginnenden Verkehrs erfahren: Weiss; die den Jüngern gegebene Verheissung werde jetzt auf alle ausgedehnt: Aug., Tol., Corl. (richtig, aber nicht einzige Tendenz). Mald. streift das Richtige: ego rationem docere abitror, qua ad summam illam secum conjunctionem, de qua proximo versu dixerat, pervenire possint; ähnl. Luthdt., Keil, Pölzl, Schanz: Vorbedingung der Liebesgemeinschaft; besser: Erläuterung des Wesens jener Gemeinschaft und des Geheimnisses ihrer Herstellung. — ἔχειν ἐντολ. = besitzen im Glauben Mald., Mey., Luthdt., Keil, Weiss, Schanz; Aug. etwas zu tief: qui habet in memoria et servat in vita; qui habet in sermonibus et servat in moribus; qui habet audiendo et servat faciendo, aut qui habet faciendo et servat perseverando. — Die Verheissung der Liebe des Vaters und Sohnes und die Offenbarung des Sohnes bezieht Aug., wie das γνώσεσθε Vers 20, aufs jenseitige Leben; auf die Erscheinungen des Auferstandenen: Euth., Theoph., Tol.; allgemein Weiss: Kundgebungen seiner Nähe, äusserlicher und innerlicher Art, aber nicht durch den Geist; Ebr., Luthdt., Keil: innerliche Kundgebungen; Schanz: geheimnissvolle Einsprechungen und Tröstungen. Auf die Sendung des Geistes verweisen mit Recht Amm. (2 St.), Cyr. (2 St.; οἱ δὲ τέλειοι τὴν διὰ τοῦ πνεύματος λήψονται δαδουχίαν καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς ἐναυλισθέντα τὸν κύριον τοῖς τῆς διανοίας ἐπαθρήσουσιν ὀφθαλμοῖς διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος· συνέσται δὲ πάντως καὶ ὁ γεννήσας αὐτόν· πνεῦμα γὰρ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα Χριστοῦ), Theod. Mops. (Lang., God., Schegg). Mald. lässt mit Unrecht Cyr. und Theod. die Stelle von der Auferstehung Christi erklären.

diese Lebensverbindung sich herstelle, was das Wesen dieser gnadenvollen Union bilde. „Ich im Vater, ihr in mir, ich in euch“ — dieser Grundaccord, welcher die Erkenntniss durchzittert, schliesst zugleich das Geheimniss des neuen Lebens in sich. Das wird nun eben im Folgenden erklärt, wie diese mystische Lebensformel sich im Leben umsetze und ihr neues Leben (ζήσεσθε) wirke. Diese Erklärung erhält allgemeine, nicht speziell den Jüngern geltende Formulirung, denn es soll das für den ganzen N.B. giltige Gesetz des neuen Lebens verkündet werden.

Voran wird gestellt, was von Seite des Menschen zu geschehen hat, damit jener Lebensbund sich knüpfe: „wer meine Gebote hat und sie hält, der ist's, der mich liebt“. Das Haben kann neben dem Halten nichts anderes bedeuten, als den inneren geistigen Besitz, welchen allein gläubige Annahme und Aufnahme vermitteln kann. Wer im Glauben den Inbegriff aller Satzungen, Aufträge, Lehren und Gebote, d. h. die christliche Wahrheit geistig sich zu eigen gemacht hat, aber nun auch sein Thun und Leben dieser Wahrheit gleichgestaltet, der ist es, der Jesus liebt. Das ist der eine goldene Faden jenes Bandes, das: ihr in mir. Objectiv ist diese Zugehörigkeit aller Menschen zu Christus gegeben durch die Verbindung, welche Jesus mit der Menschheit einging durch die Menschwerdung und Erlösung; subjectiv stellt sie für den einzelnen sich dar durch Glaube, Gehorsam, Liebe, oder durch die Liebe, welche nur dann eine wahre ist, wenn sie Glauben und Gehorsam in sich schliesst. Wer nun durch Liebe in ihm ist, dem kommt sofort zu gut, dass der Sohn im Vater ist, dass Vater und Sohn in unzertrennlicher Gemeinschaft stehen, — er wird nun auch vom Vater geliebt; das „ich im Vater“ wird hier den Liebenden ebenfalls zu einer inneren Gnadenthatsache: der zweite goldene Faden jener Union; mit Jesus in Liebe verbunden, ist der Gläubige zugleich mit dem Vater vereinigt. Damit verwebt sich nun sofort der dritte goldene Faden: die Liebe des Sohnes, welche dem sich nicht entzieht, der selbst den Sohn liebt und vom Vater geliebt wird: „ich in euch“. Die Verheissung der Liebe des Sohnes ist erweitert durch das Versprechen, dass er sich dem Glaubendliebenden offenbaren werde. Dieser Zusatz müsste allein schon veranlassen, die ganze Verheissung zum hl. Geist und seiner Sendung in Beziehung zu bringen. Er brachte ja zweifellos die höchste innere Offenbarung des Herrn. Er ist es, der die Liebesverbindung und Lebensgemeinschaft mit Vater und Sohn zum Abschluss bringt durch Ausgiessung seines Lichtes, der Gnade und Liebe in unsere Herzen.

Nun ist die psychologische und theologische Erklärung des ἔρχομαι

πρὸς ὑμᾶς in seinem Vollsinn gegeben und der neue Lebensstand gezeichnet, mit welchem sich die Vers 20 verheissene Erkenntniss auf Grund innerster Lebenserfahrung verbindet. Wenn in der psychologischen Darlegung dieses gnadenvollen Lebensstandes die Liebe des Menschen als der Liebe Gottes vorausgehend erscheint, während doch der Mensch thatsächlich erst durch Gottes Gnadenliebe zu Glaube und Liebe kommt, so liegt darin kein Widerspruch. Eine andere ist jene Liebe des Vaters und Sohnes, welche der Menschenliebe zuvorkommt, eine andere jene, mit welcher Vater und Sohn sich an den hingeben, der sich an sie hingegeben hat. Auch die Jünger waren bereits im Besitz der Liebe des Vaters und Sohnes, aber in viel höherem, vollkommenerem Sinne sollten sie durch den hl. Geist in diese Gottesliebe eingeführt werden.

Wieder gibt ein Einwand eines Jüngers dem Herrn Gelegenheit, sein Wort zu bekräftigen und zu erläutern. Sie geht aus von Judas, — nicht dem Iskarioten, wie Johannes anfügt, wie unwillkürlich zusammenschaudernd beim Ton dieses Namens, vielleicht auch um den Schein abzuwehren, als sei der Verräther zurückgekehrt. Judas Thaddäus oder Lebbäus (Matth. 10, 3; Luc. 6, 16), der Beherzte, findet im Wort von der Offenbarung eine grosse Schwierigkeit. Er hat wohl verstanden, dass der Herr von einer Offenbarung nur an die Gläubigen, an den Kreis der Jünger redet. Nun hatte er sich aber gedacht, dass Jesus öffentlich, vor aller Welt, wohl in grossartiger, äusserer Manifestation, sich als Messias kundgeben würde zur Errichtung des messianischen Reiches. Daher seine erstaunte Frage. Was ist geschehen? fragt er; hat der Unglaube der Menge, die Feindseligkeit der Hierarchen ihn bewogen, auf eine solche Kundgebung zu verzichten? verzweifelt er an dem Erfolg derselben, und hat aus diesem Grund das messianische Programm eine Abänderung erfahren? Vor nicht langer Zeit hatte

---

V. 22. Amm., Theod. Heracl. nehmen an, Philippus habe aus Wohlwollen und Menschenliebe seine Frage gestellt, (ὡς φιλαγαθὸς ὁ Ἰούδας πάντας ἔθελεν ἀπολαῦσαι τῆς θεοπτίας καὶ τῶν ἀγαθῶν Amm.) vgl. Schegg: aus Liebe zu seinem Volk (κόσμος). Chrys., Euth. lassen ihn seltsamerweise an eine Traumerscheinung Jesu nach seinem Tode denken. Die Reichsoffenbarung lassen ihn im Auge haben, Cyr., Jans., Tol. (Luthdt., God., Keil, Schanz). Der Gedanke an die Parusie und gar an die mit ihr verbundene Gerichtsoffenbarung (de W., Mey., Weiss) konnte sich dem Jünger beim friedlichen Klang jener Verheissung, die nur von Liebesoffenbarung redet, unmöglich nahelegen. Rup. irrt eigenthümlich vom richtigen Sinn ab: si te ipsum nobis et non mundo manifestaturus es, ergo nec nobis adhuc manifestatus es; nam te quomodo nos vidimus, sic vidit et mundus. — Vgl. die Verwandtschaft der Judasfrage mit dem Einwand des Celsus: Orig. contra Cels. II, 63 und mit dem von Strauss (Leben Jesu II, 651).

der Herr selbst davon geredet, dass er noch andere Schafe herbeiholen müsse, die nicht aus diesem Schafstalle seien (10, 10), ja dass er nach seiner Erhöhung alles an sich ziehen werde (12, 32). Das hatte der Jünger in seinem Sinn gedeutet, und er vermag nun die Beschränkung der Offenbarung Jesu auf die Gläubigen nicht zu verstehen.

Um auf die Frage des Jüngers zu antworten, hat der Herr nur nöthig, den vorherigen Gedanken zu wiederholen unter Betonung der zwei Momente, in welchen die Lösung jener Schwierigkeit lag. Vorangestellt ist abermals die Bedingung, welche seitens des Menschen jener Offenbarung vorangehen muss, von welcher er gesprochen: „wenn einer mich liebt, so wird er mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben". Hier ist die Liebe als Hauptsache zuerst genannt. Der Besitz dieser Liebe scheidet die Jünger aus der Welt aus und macht sie für jene neue Gemeinschaft und höchste Offenbarung fähig; der Mangel derselben legt auf die Welt den Fluch der Unempfänglichkeit für jene Gemeinschaft und Offenbarung. Im Gefolge der Liebe ist immer der Gehorsam gegen das Wort Jesu, — *λόγος* als Inbegriff aller Lehren und Gebote. Wo keine Liebe, ist Ungehorsam gegen des Heilands Wort; Lieblosigkeit und Ungehorsam bedeuten Scheidung und Trennung von Jesus; Liebe und Gehorsam leiten von selbst jene Verbindung ein: „wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen". Die Verbindung mit Vater und Sohn wird hier als ein Kommen und Wohnungnehmen beim Gläubigen vorgestellt. Damit ist nun die Offenbarung, von welcher Jesus sprach und welche Judas Bedenken verursachte, als eine rein innerliche bezeichnet. Die Frage des Judas wurde in böswilligem Ton von Celsus und durch die Jahrhunderte herauf wiederholt und dahin formulirt: warum der Messias, der Auferstandene, nicht offen in seiner Herrlichkeit sich der Welt gezeigt habe. Das Wort des Herrn antwortet auf die gutwillige und böswillige Frage; von nun an, so lautet seine Antwort, gibt es zum Zwecke des Heiles nur mehr eine Erscheinungs- und Offenbarungsweise des Messias, welche geistig aufs Innere wirkt und nur da wirken kann, wo das Innere in Glaube und Liebe sich erschliesst. Die einzige äusserliche, machtvoll auftretende Manifestation des Messias ist fürs

---

V. 23. Mald., welcher die ganze Verheissung ins Jenseits zieht, kommt hier in Verlegenheit; er meint zwar auch das Kommen und Wohnung nehmen de ingressu in regnum coelorum deuten zu können, aber er muss gestehen, dass alle Väter es de adventu per gratiam verstehen, und will so viele und grosse Gewährsmänner nicht verlassen. Weiss erklärt sich gegen die Beziehung auf die unio mystica, welche für παρ' αὐτῷ — ἐν αὐτῷ fordern würde; es sei hier

Ende der Zeiten vorbehalten und kann niemand mehr Heil bringen, der sich des Heiles nicht zuvor versichert hat. Sie erzwingt sich Glauben auch seitens der ungläubigen Welt, aber dieser Glaube hat keine Heilskraft mehr.

Dem Liebenden wendet der Vater seine Liebe zu, und Sohn und Vater kommen und nehmen Wohnung bei ihm. Im Kommen ist die Offenbarung an die Seele angedeutet, im Wohnen ist die Verbindung als dauernde und bleibende dargestellt. Es liegt hier keineswegs die vagbildliche Vorstellung zu Grunde, als ob Vater und Sohn vom Himmel aus die ihnen zugethanen Seelen aufsuchen und besuchen; es spielt vielmehr die alttestamentliche Idee vom Wohnen Gottes unter seinem Volk herein. Das Wohnen Gottes im Tempel von Jerusalem ist ein Bild der Vereinigung Gottes mit seinem Volk; in weit höherem und innigerem Sinn wird im N. B. Vater und Sohn bei, d. h. der geistigen Bedeutung des Wortes entsprechend, in dem wohnen, der durch Liebe und Gehorsam seine Seele der Gottheit als Wohnung darbietet. Diese unio mystica ist das letzte Ziel aller messianischen Heilsveranstaltungen; auch das sacramentale Wohnen des Heilandes in den Kirchen des N. B. ist nur Mittel zu diesem Ziele, welches in seiner Spitze und höchsten Höhe ins andere Leben hinüberreicht, wo die Gnadenverbindung in der Glorienvereinigung sich vollendet. Auch hier ist die ganze Verheissung vom Gedanken an den hl. Geist getragen. Schon St. Augustin verweist mit Recht darauf, dass oben vom Geist ebenfalls gesagt sei, er bleibe bei den Jüngern und werde in ihnen sein, und dass daher ein Einwohnen der ganzen hl. Dreifaltigkeit stattfinde: ecce facit in sanctis cum patre et filio sanctus etiam spiritus mansionem, intus utique tanquam deus in templo suo; deus trinitas pater et filius et spiritus sanctus veniunt ad nos, dum venimus ad eos: veniunt subveniendo, venimus obediendo; veniunt illuminando, venimus intuendo; veniunt implendo, venimus capiendo, ut sit nobis eorum non extraria visio sed interna, et in nobis eorum non transitoria mansio sed aeterna. Im Kommen des Geistes vollzieht sich das Kommen des Vaters und Sohnes, durch ihn bereiten sie sich (med.) Wohnung und mit ihm nehmen sie Aufenthalt in der Seele, die nun ihr Tempel geworden ist.

---

die dauernde Nähe Jesu als Aufenthaltsnahme bei ihm, d. h. in seiner Wohnung, versinnlicht: „sie kommen wie Wanderer aus der himmlischen Heimat und herbergen bei ihm“ (vgl. Luthdt.); παρ' αὐτῷ ist aber durch die bildliche Ausdrucksweise μονὴν ποιεῖν veranlasst, die doch nicht anders als geistig, also innerlich verstanden werden kann.

Was in Vers 23 implicite schon enthalten ist, wird im Folgenden noch ausdrücklich hervorgehoben, zur völligen Lösung des Bedenkens des Jüngers. Bei denen, die ihrerseits die angesetzten Bedingungen nicht erfüllten, kann jenes Einwohnen Gottes nicht stattfinden. Wo die Liebe fehlt, da ist keine Erfüllung der Gebote, — kein „ihr in mir". Hier gereicht aber das „ich im Vater" dann nicht zum Heil, sondern zum Verderben; denn indem sie meine Worte verachten, verfehlen sie sich gegen den Vater, in welchem ich bin, dessen mein Wort ist; also kann die Liebe des Vaters sich ihnen nicht zuwenden, folglich auch Vater und Sohn nicht zu ihnen kommen. Jene ganze Gemeinschaft kann nicht zu Stande kommen aus eigener Schuld der Welt. Ecce, sagt St. Augustin, exposita est causa, quare se suis manifestaturus est, non alienis, quos mundi nomine appellat, et ipsa est causa, quod hi diligant, illi non diligant.

Das ist die Verheissung für das irdische Leben und Wirken der Jünger. Alle menschliche Schwäche, welche Ursache der Beängstigung der Jünger beim Gedanken an die Zukunft ist, wird nicht verhindern, dass ein grossartiges Wirken von ihnen ausgeht, denn sie werden mit Gott dem Dreieinigen verbunden und vereinigt sein.

* * *

Den Abschnitt 12—24 hat man überschrieben: ein dreifacher Trost (Hengst., Weiss, Keil). Man kann auch drei Momente unterscheiden; verheissen wird den Jüngern Kraft von oben zu ihrem Wirken 12—14, die Sendung des Geistes als bleibenden Beistandes 16. 17, und die Wiedervereinigung mit Jesus selbst 18—24. Aber ganz Unrecht hat man, wenn man diese drei Punkte völlig äusserlich nebeneinander gestellt wähnt. Bei der Gedankenverbindung, welche sonst in diesen Reden waltet, würde zur Erklärung solcher äusserlicher Nebeneinandersetzung auch der Recurs auf die tiefe Seelenbewegung nicht genügen, welche alle Verbindungsglieder verschmähe. Zu beachten ist einmal der Hauptgedanke, der den ganzen zweiten Theil der Rede beherrscht und auch jene drei Punkte zusammenschliesst, sodann die sehr enge Verbindung jener drei Punkte unter sich.

Dass mit Vers 12 ein neuer Theil der Rede beginnt, ist nicht zu bezweifeln. Er verhält sich zum ersten Theil so, dass der in diesem gespendete Trost zunächst ein jenseitiger, wenn auch kein schlechthin jenseitiger ist, dort dagegen ein Trost gespendet wird, der schon im Diesseits, im Leben hienieden sich realisirt. Und zwar wird zunächst ihnen verheissen, dass mit seinem Weggang ihre Kraft und ihr Wirken nicht erlösche, vielmehr Anlauf zu neuer, herrlicherer Entfaltung nehme, und zwar, weil durch den Kanal des Gebetes ein ununterbrochener Kräftezufluss vom Himmel her vermittelt wird. Schon hier ist eine Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen angedeutet und vorausgesetzt, eine Verbindung, der

---

V. 24. ἀκούετε darf man nicht auf V. 23, oder auf die Rede von V. 18 oder V. 1 an einschränken; es ist ganz allgemein: bisher und jetzt noch. Die Vulg. setzt dafür audistis. Vgl. 7, 16; 8, 28; 12, 49.

dies Gebet entfliesst (ἐν ὀνόματί μου), eine Verbindung, welche durch dies Gebet lebendig und wirksam erhalten wird. Nun kommt die Verheissung der Geistessendung. Hier ist nicht neben den ersten Punkt ein zweiter gestellt, der mit jenem zunächst nichts zu thun hätte: ich werde euer Gebet erhören und ich werde euch den Geist senden. Vielmehr wird eben der schon der ersten Verheissung zu Grund liegende Gedanke einer Verbindung mit dem erhöhten Heiland, welche Grundvoraussetzung des erhörlichen Gebetes ist, weiter ausgeführt und dargelegt. Diese Verbindung kommt zu Stande durch Liebe und Gehorsam ihrerseits, durch die Sendung des Geistes seitens des Vaters und seitens Jesu. Nun erst findet die sonst immer seltsam bleibende Voranstellung des ἀγαπᾶν und τηρεῖν τὰς ἐντολάς ihre natürliche Erklärung. Nicht die Bedingung des Geistesempfanges soll hervorgehoben, sondern psychologisch und theologisch soll erklärt werden, wie die Gemeinschaft mit Jesus sich herstelle. Der Geist kommt als Gesandter des Vaters, um den Anfang einer Verbindung der Jünger mit Jesus zur wahren und vollen Gemeinschaft fortzubilden. Mit dem Heiland aber verbindet der Geist insofern, als in seinem Kommen ein Wiederkommen Jesu stattfindet, — so gliedert sich der dritte Punkt an. Wenn man hier rein äusserlich der Verheissung des Geisteskommens die Verheissung eigenen Kommens an die Seite treten lässt, so zerfasert man viel zu sehr das Wort des Herrn. Es findet auch im Text keinerlei Gegenüberstellung des Geistes und des Heilandes, keinerlei Unterscheidung zwischen dem Kommen Jesu und dem des Geistes statt; es heisst Vers 18 nicht ἐγὼ δέ, was doch sehr bemerkenswerth ist und auf nächste Verbindung des Folgenden mit dem Vorhergehenden weist. In den folgenden Versen wird dann das ganze Wesen, der ganze Seligkeitsgehalt dieser Gemeinschaft mit Jesus auseinandergelegt.

Die zwei grossen Trostgedanken schliessen sich folglich so aneinander: es gibt eine ewig selige Vereinigung mit Vater und Sohn im Vaterhause des Himmels; es gibt aber auch schon auf dieser Welt eine wahre Lebensverbindung mit Vater und Sohn durch den hl. Geist. Ich bin der Weg, hatte Jesus gesagt. Nun ist das Wort erklärt. Die Verbindung mit ihm und in ihm mit dem Vater, wie sie durch den hl. Geist fest geschlossen wird, repräsentirt den wahren und geraden Weg zum Ziele, zur himmlischen Glorie, die ja in nichts anderem besteht, als in der seligen Vereinigung mit Gott.

Nach dieser Auffassung wird in dem Abschnitt 18—24 der hl. Geist überall subintelligirt, während er allerdings hier nicht genannt ist. Allein der Zusammenhang fordert diese Hereinbeziehung des Geistes. Der bestimmte Termin, welcher vom Herrn selbst für die Erfüllung seiner Verheissungen angesetzt ist, die ἐκείνῃ ἡμέρα, kann nur die mit der Auferstehung beginnende, im Pfingstfest culminirende Zeit sein. Von zwei Geistesverheissungen (V. 17 u. 26) ist diese Ankündigung einer wahren Seelengemeinschaft mit ihm und dem Vater eingeschlossen. Das ἐμφανίσω ἐμαυτόν und das γνώσεσθε weist so sehr auf Pfingsten, dass jede andere Erklärung unnatürlich und ungenügend erscheinen muss. Dazu kommen dann die ganz analogen Partien des 16. Kapitels, in welchem, wie wir sehen werden, es ganz unmöglich ist, die Beziehung auf den hl. Geist und auf das Pfingstfest ohne die grössten Gezwungenheiten und Unrichtigkeiten abzuweisen. Man kann nur fragen, warum denn in diesem Falle der hl. Geist nicht genannt sei, wenn doch das Gesagte auf ihn Bezug habe als die bewirkende Kraft, als den ausführenden Factor. Diese Frage macht keine Schwierigkeit. Der Geist tritt in Hintergrund, Jesus selbst steht als Hauptperson im Vordergrund. So

verlangte es die Tröstung der Jünger, deren Hauptschmerz eben die Trennung von ihm war. Der Gedanke an das Kommen des anderen Beistandes vermochte ihre Trauer über den Weggang Jesu nicht ganz zu beschwichtigen; nach ihm verlangten ihre Herzen. Darum erreicht der Herr den Tröstungszweck am sichersten, wenn er jene Seite des Geisteskommens hervorhebt, nach welcher es ein Kommen seiner eigenen Person, eine Wiedervereinigung mit ihm ist und wirkt. Darum kommt Er zu ihnen und lässt Er sie nicht verwaist, Ihn sehen sie und erkennen sie, Er offenbart sich ihnen — alles durch den Geist und im Geiste.

Was den formellen Charakter dieses Abschnittes anlangt, so ist eine gewisse feierliche Ruhe und Bestimmtheit nicht zu verkennen. Die Verse klingen wie die Sätze eines Testaments. Aus der directen Anrede geht der Herr öfters zu ganz allgemeiner Fassung über (12. 21. 23 f.); das gibt der Rede eine gewisse Objectivität. Solcher Ton war diesem Abschnitt angemessen, der sichtlich über das Gefühl hinausheben will und stark an den Willen appellirt. Schon von vornherein wird für die ganze Verheissung ein fester Grund gelegt in der Betonung des Thuns und Gehorchens (V. 12. 15); in kräftigen Strichen wird dann das neue Leben gezeichnet, welches den Jüngern zu Theil werden soll, aber dieses Leben durchweg als ein Leben des Thuns und Gehorchens dargestellt (V. 21. 23. 24). Der Tröstungszweck wird hiedurch keineswegs hintangesetzt oder vereitelt. Ein kräftiger Appell an den Willen ist oft das wirksamste Mittel, die Quellen übergrosser Trauer, allzu empfindsamer Gemüthsbewegung zu schliessen, und die der thätigen Liebe gemachte Verheissung schliesst Welten von Trost in sich.

*

Einst bei Gott im Himmel, Gott mit uns auf Erden, — das ist des Christenthums Trost, kein schlechthin jenseitiger, wie das zweite Glied beweist, sondern ein Trost, der schon für dieses Leben Kraft, Hilfe, Glück und Frieden spendet. Letzteres darzulegen, bietet dieser zweite Abschnitt dem Prediger Gelegenheit. In Vers 12 liegt zunächst die wichtige Lehre angedeutet, dass es nicht Wille Jesu und nicht Sache des Christen sei, sein Leben auf dieser Welt zu verträumen in unthätigem Ausschauen nach einer andern, in träger Hoffnungsschwelgerei und schwärmerischem Schmachten; es gilt zu arbeiten, thätig zu sein und auch aus der Trauer und Betrübniss dieses Lebens heraus immer wieder zu ernstem Thun und Schaffen sich aufzuraffen. Die rein natürliche Erfahrung, dass Thätigkeit und Arbeitsamkeit am sichersten vor dem Untergehen in trüben Gemüthsstimmungen bewahre, gilt hier auf übernatürlichem Gebiet in noch höherem Sinne. Zu solchem Wirken vermittelt nun eben das Christenthum die nöthigen Kräfte. Ein herrlicher Wirkungskreis ist dem Gläubigen angewiesen, das Reich Gottes in seiner eigenen Seele und das Reich Gottes in der Welt; eine Thätigkeit ist hier nicht bloss den Aposteln, sondern auch den Gläubigen überhaupt ermöglicht, welche an Grösse und Erfolg dem Wirken des Heilandes auf Erden zur Seite geht, ja es übertrifft, — es übertrifft, weil vom verklärten Heiland ein Schimmer der Glorie darauf fällt und weil sie in der Kraft des erhöhten Heilandes entfaltet wird. So zeigt sich nun klar, dass das Christenthum, trotzdem sein Sehnen und Verlangen in eine andere Welt hinüberflammt, doch auf dieser Welt festen Fuss fasst. Hier allein ist Diesseits und Jenseits richtig verbunden, so dass der Mensch weder gefangen bleibt in den engen Grenzen dieser Welt, noch haltlos, ziellos und fruchtlos in den Lüften schwebt und in leerem Sehnen und Träumen seine Kraft verzehrt. So muss sich auch in der Predigt

mit dem Fingerzeig aufwärts, in bessere Regionen, mit der Entzündung der Hoffnung und Sehnsucht nach dem Himmel immer der kräftige Anfruf des Willens zu energischem Wirken und Arbeiten verbinden; die Himmelfahrtspredigt und Allerheiligenpredigt hat zwei Ziele und Zwecke zu verfolgen: die Verbindung mit dem verklärten Heiland einmal durch die Hoffnung, welche sehnsüchtig die Arme nach ihm ausbreitet und die Seele ins Jenseits hinüberzieht, sodann durch das treue Wirken und Arbeiten in der Kraft des Herrn im Diesseits.

Das ist nun der die folgenden Verse beherrschende homiletische Hauptgedanke, dass die Vereinigung mit Gott im Himmel die Vereinigung mit ihm auf Erden zur nothwendigen Vorbedingung habe. Sie wird hergestellt durch Gebet, Liebe, Gehorsam seitens des Menschen, seitens Gottes durch die Erhörung des Gebetes, durch die Erhebung der Seele in die Gottesgemeinschaft durch den hl. Geist. Zunächst erscheint das Gebet als Grundbedingung, aber auch als sicherste Garantie eines erfolgreichen Wirkens auf Erden, und zwar das Gebet im Namen Jesu. Auch für den Homileten wird es sich am besten empfehlen, das Gebet im Namen Jesu zu zeichnen als ein Beten in wahrer, geistiger Vereinigung mit dem Heiland und Erlöser, also im Stande der heiligmachenden Gnade, somit allerdings auch in festem Vertrauen auf Jesus und nach seinem Sinn und Willen. Die Nennung dieses heiligsten Namens im Gebet, die Beschliessung des Gebets im Namen Jesu ist naturgemässer Ausdruck, äussere Besiegelung jenes inneren Gebetsgeistes. Dieses Gebet stellt, wie es aus der Herzensgemeinschaft mit Jesus hervorquillt, die elektrische Gnadenverbindung, wenn man dieses Bildes sich bedienen darf, her zwischen der Seele und dem Heiland, so dass in jedem Moment der elektrische Strom der Hilfe von oben in die Seele geleitet werden kann. Diesem Gebet liegt aber ein Habitus, ein bleibendes Gemeinschaftsverhältniss mit Jesus zu Grund, und dies Verhältniss und seine Herstellung schildert Vers 15. Der Prediger beachte, wie das Folgende ebenso zur Lehre vom hl. Geist als zur Lehre von der Kirche gehört und für beides verwerthet werden kann. Der hl. Geist ist bei den Aposteln und Gläubigen in der Kirche, und durch die Kirche wird er jedem einzelnen vermittelt, so dass er nun in ihm ist. Für den Einzelnen ist der hl. Geist, den er durch die Sacramente der Kirche empfängt, das Factotum der Heiligung. Er bringt das mystische Lebensgesetz zur Erkenntniss: Jesus im Vater, wir in Jesus, Jesus in uns, — nicht blos zur Erkenntniss, sondern zur Erfüllung.

Die durch den hl. Geist vermittelte, in der heiligmachenden Gnade gegebene Lebensverbindung mit Gott ist Vers 21 und 23 in einer Weise geschildert, welche dem Verständniss und Herzen des Volkes naheliegt, so unfassbare Geheimnisse sie in sich schliesst. Diese Verbindung bildet sich durch ein liebendes, gehorchendes Hinaufstreben des Gläubigen zu Gott, durch ein liebendes Herabneigen des Vaters und Sohnes im hl. Geist zur Menschenseele; sie ist ein inneres Sichoffenbaren, ein geheimnissvolles Einkehren und Wohnungnehmen des dreieinigen Gottes. Die Innigkeit, Gnadenfülle und Segenskraft dieser Gemeinschaft ist hier in Bildern ausgesprochen. Dazu ist die Kirche auf Erden gegründet, und der hl. Geist ihr als Seele gegeben, dass dem Gläubigen diese höchste Verbindung mit Gott (die wahre religio), die Einwohnung des dreieinigen Gottes vermittelt werde. Das Fundamentalgeheimniss der Trinität wird für den, der es im Glauben angenommen, zu einer Thatsache des inneren Seelenlebens, innerster Erfahrung; damit schwinden alle Zweifel und Bedenken, welche der Verstand gegen dasselbe zu erheben geneigt ist. Das Unbegreifliche wird so der Seele

heseligende Gewissheit, sicherer, gnadenvoller Besitz und ist mit ihrem ganzen Leben verwoben und verwachsen. Diese Gedanken sind am Trinitätssonntag, an Pfingsten, in der Firmungspredigt zur Geltung zu bringen; sie können auch Licht geben für die Behandlung des schwierigen Thema's von der heiligmachenden Gnade, ihrem Wesen und ihren Wirkungen.

Hier zeigt sich auch am herrlichsten die Vollkommenheit der christlichen Religion; sie erfüllt allein vollkommen ihre Aufgabe des religare, der Verknüpfung des Menschen mit Gott; ihr werdet leben, — das ist das grosse Versprechen, mit welchem sie den Menschen sich anbietet, das sie auch einlöst an jedem, welcher sich ihr hingibt, eben indem sie ihn mit dem Anfang und Ursprung alles Lebens in Verbindung setzt. An ihm thut der hl. Geist sein Werk: er wird erkennen (V. 20) — er wird geliebt werden von Vater und Sohn — in einem Strom von Licht wird sich die Gottheit ihm offenbaren — sie wird Wohnung bei ihm nehmen (V. 21 23). Darin liegt das Glück und die Seligkeit des Christenlebens begründet; was wollen die Erdentrübsale noch bedeuten, was gäbe es noch für unübersteigliche Schwierigkeiten, für unerfüllbare Pflichten, wenn in solcher Weise der ganze Himmel sich in die Seele herabsenkt und das Erdenleben zum Himmel emporgehoben wird! — Zu der Pfingstpericope 14, 23—31 siehe die Bemerkungen zum folgenden Abschnitt.

3. Der Epilog der Rede. V. 25—31.

25. *Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ᾽ ὑμῖν μένων.*

25. Dieses habe ich zu euch geredet, da ich noch bei euch verweile.

26. *ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν.*

26. Der Beistand aber, der heilige Geist, welchen der Vater in meinem Namen senden wird, jener wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch sagte.

27. *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω.*

27. Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Nicht lasse sich verwirren euer Herz, noch zage es.

28. *ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς· εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν.*

28. Ihr habt gehört, dass ich zu euch sagte: ich gehe hin und komme zu euch; wenn ihr mich liebtet, so würdet ihr euch ja freuen, dass ich hingehe zum Vater, weil der Vater grösser ist als ich.

V. 26 schliessen BL, WH mit εγω. — V. 27 zu διδωσιν fügt ℵ υμιν. — Tisch. Treg. WH lesen nach ℵABDKL οτι πορευομαι; Rec. EGHΓΔ: οτι ειπον· πορ.; zu πατερα fügt G μου, zu πατηρ Rec. DΓΔ Lachm. i. Kl. — V. 30. τουτου nach

29. καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε.

29. Und nun habe ich es euch gesagt, ehedenn es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet.

30. οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.

30. Nicht mehr vieles werde ich mit euch reden. Denn es kommt der Fürst der Welt und an mir hat er gar keinen Theil.

31. ἀλλ' ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ· ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.

31. Aber damit die Welt erkenne, dass ich den Vater liebe, und wie der Vater mir auftrug, also thue: stehet auf, lasst uns von hinnen gehen!

Stellung und Bedeutung dieses Abschnittes kann nicht fraglich sein. Er bildet den Schluss der ersten Rede und hat ganz die Eigenschaften eines Epilogs. Zunächst werden die Hauptpunkte recapitulirt. V. 25 ist offenbar eine abschliessende und zusammenfassende Recapitulationsformel, welche sich nicht auf den letzten Abschnitt, sondern auf die ganze Rede bezieht. An die resumirende Schlussformel knüpft sich sofort eine Recapitulation der Verheissung des hl. Geistes: „solches habe ich zu euch geredet, bei euch weilend, der Tröster aber, der hl. Geist . . . wird euch alles lehren.“ Hier wird nicht das Reden Jesu dem Reden des Geistes gegenübergestellt, sonst würde es heissen ἐγὼ μέν — ὁ δὲ παρακλ., sondern das Reden Jesu jetzt während seines Erdenwandels und das Lehren Jesu nachher im Geist und durch den Geist. Zweck dieser Unterscheidung und der Nennung des Geistes in diesem Zusammenhang ist offenbar, einen Anstand zu heben, welcher die volle Kraft des Trostes Jesu in den Jüngern nicht zur Geltung kommen liess. Da dies ziemlich dunkel war, sagt der hl. Chrysostomus, und die Jünger es theils nicht verstanden, theils zweifelnd daran haften blieben, so befreit er sie von aller Beängstigung, indem er sagt: der Geist wird euch alles lehren. Vieles war ja an den Verheissungen des Herrn den Jüngern noch unverständlich; manche Zweifel und

---

κοσμου Vulg. hat gar keine Majj. für sich. — V. 31. ενετειλατο nach ℵADΓΔ Tisch.; BLX Treg. WH Lachm. lesen εντολην δεδωκεν μοι, was nach 12, 49 conformirt sein könnte.

V. 25. Zum Zusammenhang vgl. auch Tol.: ne discipuli verba haec omnia Christi non percipientes nec sensum perfecte assequentes turbarentur, dominus eorum omnium intelligentiam perfectam promittit per spiritum sanctum. Dass mehr verheissen wird, als blosses Verstehen des eben Gesagten ist richtig; desswegen kann aber das Nichtverstehen doch das Motiv sein, hier die Verheissung einzufügen (gegen Schegg).

Missverständnisse wurden laut geäussert, andere und mehrere lagen in der Tiefe der Herzen; die Zukunft war sammt dem Trost, welchen der Herr in sie legte, ihnen verschleiert und verhüllt. Daher blieb der Druck und die unheimliche Angst auf ihrer Seele. Der Herr beruhigt sie nun; wenn sie auch jetzt noch nicht klar sehen und alles verstehen, später wird ihnen volle Klarheit durch den hl. Geist. Dass es hier nicht auf nähere Aufschlüsse über Wesen und Wirken des hl. Geistes im allgemeinen abgesehen ist, geht schon aus der Stellung und dem nächsten Zweck dieser Aeusserung hervor; in Vers 12—15 des 16. Kap. werden solche gegeben. Doch wird hier eingeflochten jener Name des Trösters, welcher von nun an der solenne in der Kirche blieb: der heilige Geist. Das ist er und so heisst er, weil er der Gottesgeist, also der Heilige ist, und weil er im Werke der Erlösung die Function hat, durch Zuwendung des Heiles zu heiligen, d. h. in die Gemeinschaft Gottes zu erheben (vgl. zu 17, 17).

Ferner wird gesagt, dass der Vater diesen Beistand im Namen Jesu sende. Hier begegnet uns abermals die Formel ἐν ὀνόματι. Oben, wo sie von einer Beziehung des Gläubigen zu Christus gebraucht war, haben wir durch sie ausgesprochen gefunden ein Gemeinschaftsverhältniss mit Christus, hergestellt auf dem Grund der messianischen Offenbarung. Hier ist sie Ausdruck für eine Beziehung des Vaters zum Sohne, wie auch 16, 23, wo es vom Vater heisst, dass er im Namen Jesu die Bitten der Gläubigen erfülle; umgekehrt kommt nach 5, 43 der Sohn im Namen des Vaters, und thut er nach 10, 25 im gleichen Namen die Werke. An den beiden letzteitirten Stellen übersetzte man ἐν ὀνόματι: im Auftrag, in der Vollmacht des Vaters. Das gibt hier einen guten Sinn und man kann sich dafür berufen auf die vulgäre Bedeutung der Wendung: im Namen von jemand etwas thun. Doch müsste zum mindesten der schon der gewöhnlichen Wendung zu Grunde liegende tiefere Sinn hervorgekehrt werden; darnach besagt die Formel: etwas thun in Vertretung einer anderen Person Dritten gegenüber, die Person in einem bestimmten Fall und nach einer bestimmten Seite hin nach aussen repräsentiren. Allein diese Deutung der Formel hat das gegen sich, dass sie an den anderen Stellen lediglich nicht verwendbar ist; nach der sonstigen Darstellung

V. 26. ἐν τῷ ὀνόματί μου erklären willkürlich = auf meine Bitte de W., Ebr., Grot., Corl., Pölzl; = in meiner Sache, zu meiner Verherrlichung Mey., Luthdt., Brückn., Keil. Dagegen Weiss ausweichend: „eine Bedeutung im Zusammenhang haben die Worte nur, wenn sie nicht auf den Act des Redens, sondern auf den Gesandten gehen . . . da es der Natur der Sache nach nicht heissen kann: in meinem Auftrag, so ist die Bedeutung: statt meiner das einzig

des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn kann nicht gesagt werden wollen, dass der Vater im Auftrag und in der Vollmacht des Sohnes etwas thue. Wenn man nun hier den Sinn künstlich gedreht hat zu einem „auf meine Bitten, auf meine Intercession", oder an unserer Stelle *ἐν ὀνόματί μου* von *πέμψει* unnatürlich getrennt hat, um übersetzen zu können: „an meiner Statt", so sind das Ausflüchte der Verlegenheit.

Soviel ist aus dem Zusammenhang der in Frage stehenden Stellen unzweifelhaft, dass die Formel ihrem Grundgedanken nach ein inniges Gemeinschaftsverhältniss zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck bringen soll. Daher haben wir hier lediglich keine andere Bedeutung derselben zu suchen, als die zugleich einfachste und tiefste, welche die Untersuchung über 14, 13 ergeben hat. Auch hier ist der Name Repräsentant der Person und die Formel eine Umschreibung von *ἐν πατρί, ἐν ἐμοί*. Der Sohn kommt und wirkt in und mit dem Vater, der Vater sendet in und mit dem Sohn. Aber auch hier ist *ἐν ὀνόματι* keineswegs eine blosse und leere Umschreibung, sondern es liegt darin wieder jener significante Hinweis auf die Offenbarung und das messianische Werk, auf das Verhältniss des Vaters zum Messiassohne. Schon oben wurde angemerkt, dass wohl von einem Sein des Sohnes im Vater, des Vaters im Sohne die Rede ist, aber nicht von einem Kommen, Wirken, Lehren des Sohnes im Vater, von einem Senden des Vaters im Sohne. Wo es sich um das immanente Wesensverhältniss zwischen Vater und Sohn handelt, wird durch das einfache *ἐν* ihr Zusammen- und Ineinssein bezeichnet; dagegen tritt die Umschreibung mit *ὄνομα* ein, wenn das messianische Verhältniss in Frage kommt.

So auch hier. Der Vater sendet den Geist im Namen des Sohnes, d. h. zunächst in Gemeinschaft, in Verbindung mit dem Sohn. Das stimmt damit überein, dass nach 16, 7 auch der Sohn den Geist sendet. Das Gemeinschaftsverhältniss, welches hierin zwischen Vater und Sohn besteht, wird aber durch *ἐν ὀνόματι* gezeichnet, weil auf Grund der Verdienste des Messias, zum Zweck des messianischen Werkes, zur Krönung der messianischen Offenbarung der Geist in die Welt gesendet wird.

---

passende"; so auch Schanz, vgl. Euth., Theoph., Mald.; Schegg kommt auf das Richtige, gibt aber keine Erklärung der Formel. διδάξει πάντα nehmen absolut Theoph. (ἐδίδαξε μέν, ὅσα οὐκ εἶπεν ὁ Χριστὸς αὐτοῖς ὡς μὴ δυναμένοις βαστάσαι, ὑπέμνησε δέ, ὅσα εἶπε μὲν ὁ Κύριος εἴτε δὲ δι' ἀσάφειαν ἢ διὰ τὸ νωθὲς τοῦ λογισμοῦ οὐκ ἠδυνήθησαν κατασχεῖν τῇ μνήμῃ) Mald. (Ew., Luthdt., Weiss); beschränkt durch ἃ εἶπον: Aug., Thom., Rup. (Schegg, Schanz); Ebr. ganz unberechtigt: in

In dieser Stelle ist die ganze Trinität zusammengenannt: der Vater sendet in des Sohnes Namen den Geist. Sie handelt nicht vom ewigen Hervorgehen des Geistes von Vater und Sohn, aber dieser innertrinitarische ewige Prozess schattet sich ab in der Sendung desselben durch den Vater mit und in dem Sohn. Die Persönlichkeit des Geistes ist durch ἐκεῖνος — διδάξει — ὑπομνήσει ausser allen Zweifel gestellt.

Dieser göttliche Lehrer wird für die Zukunft an Stelle des bisherigen gottmenschlichen treten. Er wird sie alles lehren, so dass kein Zweifel, kein Nichtwissen, keine Unsicherheit übrig bleibt, dass sie kein Fragen mehr nöthig haben (16, 23); der Herr konnte ihnen nur ταῦτα mittheilen. Eben weil ταῦτα und πάντα sich scharf gegenübergestellt ist und weil die Trostverheissung an Nachdruck dadurch bedeutend gewinnt, wird es besser sein, πάντα absolut zu nehmen, anstatt auch zu ihm, was sprachlich anginge, ἃ εἶπον ὑμῖν herauf zu beziehen. Das soll betont werden, dass dann gar nichts mehr ihnen dunkel sein werde, mit selbstverständlicher Einschränkung auf das ihnen zu wissen Nothwendige und Heilsame. Ob der hl. Geist wesentlich Neues lehre, ob Christus nicht alle Wahrheit verkündet habe, ist eine Frage für sich, welche am besten anlässlich der Erklärung von 16, 12 ff. untersucht wird. Der Geist ergänzt und vervollständigt den Wahrheitsbesitz der Jünger, indem er weitere Wahrheiten ihnen mittheilt, welche Jesus mit Rücksicht auf ihre Schwachheit ihnen noch nicht hatte mittheilen können; aber er bringt nicht ganz andere und völlig neue Wahrheiten und legt nicht einen anderen Erkenntnissgrund in den Jüngern; seine Lehre ist Fortsetzung und Fortbildung der Lehre Jesu. Aus seinem Lehramt wird aber noch besonders Ein Punkt hervorgehoben, nämlich dass er die Jünger auch an alles erinnern werde, was Jesus gesagt. Man darf nicht ohne weiteres das διδάσκειν und ὑπομιμνήσκειν identificiren und das Lehren des Geistes in der blossen Wiederauffrischung der Lehre Jesu aufgehen lassen, gleichsam als blossen Repetitionscursus betrachten. Das Erinnern ist nur ein Segment aus dem Kreise seines Lehramts. Das aber ist richtig, dass in seinem Unterricht beides ineinanderfliesst; indem er das Wort des Herrn in ihrer Erkenntniss und ihrem Gedächtniss neu aufleben und aufflammen lässt, treten neue und weitere Wahrheiten ihnen ins vollste Licht des Bewusstseins; indem er ihren Wahrheitsschatz vermehrt,

---

ὑπομνήσει sei die Lehrform gezeichnet; God. gut: l'ésprit fera deux choses: enseigner tout; remettre en mémoire tout ce que Jésus a enseigné; ces deux fonctions sont étroitement liées: il enseignera le nouveau en rappelant l'ancien, et rappellera l'ancien en enseignant le nouveau.

vermehrt er auch das Verständniss der Worte des Herrn. In dieser Verheissung ruht der unerschütterliche Glaube an die Wahrheit und geschichtliche Treue alles dessen, was die Apostel uns an Aufzeichnungen über das Leben und Lehren Jesu hinterlassen haben, auch dieser Reden des Herrn.

Mit Vers 27 tritt der Gedanke ans nahe Scheiden, welcher schon Vers 25 angeklungen und Vers 26 durch den Hinweis auf den anderen Lehrer nahegelegt worden war, in Vordergrund: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch". Das erste Wort hat allerdings einen gewissen Gleichklang mit dem orientalischen Abschiedsgruss: geh' im Frieden, der Friede sei mit dir. Doch kann es in keiner Weise als Scheidegruss aufgefasst werden; weder nimmt der Herr von den Jüngern jetzt schon förmlich Abschied, noch gibt er ihnen den Abschiedssegen, noch hat sein Wort überhaupt die Bedeutung eines Grusses und Wunsches. Eher könnte man es ein testamentarisches Vermächtniss nennen, in welchem er aus dem Erbe, das er seinen Jüngern hinterlässt, die köstlichste Perle hervorhebt. Die Wiederholung: Frieden, meinen Frieden, bekräftigt die Verheissung und macht auf den hohen Werth des Gutes aufmerksam. Ganz verfehlt ist es, an zwei verschiedene Gaben zu denken, von welchen er die eine ihnen hinterlasse, die andere (später) ihnen geben werde. Es ist Eine Gabe: sein Friede. So heisst er nicht, weil er ihn gibt, sonst wäre die Betonung von τὴν ἐμὴν nichts als eine Tautologie, sondern als der Friede, welcher sein Eigenthum ist, welchen er selbst geniesst. Daraus ist der Begriff dieses Friedens zu gewinnen. Sein unzerstörbarer Friede, der in aller Trauer, in Leiden und Tod sein Antheil bleibt, fliesst aus seiner Einheit mit dem Vater, aus dem Bewusstsein der Gottessohnschaft. Ihn hatten die Jünger mitgenossen, solang sie mit dem Herrn lebten; sie waren und wussten sich mit ihm verbunden und waren durch ihn in Gemeinschaft mit dem Vater. Sie sollen diesen Frieden bei seinem Scheiden nicht verlieren; sie bleiben verbunden mit ihm

---

V. 27. Ebr. sucht einen Anschluss des Verses an V. 23, dem Gedanken nach nicht ganz unrichtig, aber dem Zusammenhang nicht entsprechend; ähnlich verhält es sich mit der Beziehung auf die Geistsendung V. 26, Luthdt. vgl. Cyr.; den Gedanken ans Scheiden nehmen als Anknüpfungspunkt Keil, Weiss, Schanz. Als eigentlichen Scheidegruss sehen das Wort des Herrn an Tol., Mald., Corl. (valete, omnia prospera vobis apprecor!); Mey., Stier εἰρήνη = messian. Heil; hier ganz ausser Zusammenhang. Chrys., Theoph., Euth. = Versöhnung mit Gott (vgl. Ebr., God.); Cypr., Ambr., Aug. (serm. 166. 169) = Frieden untereinander; Cyr. richtig: der innere Friede, den Aug. (de vera doctr.) schön definirt: est autem pax serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis,

und dem Vater, und das soll in allen Drangsalen und aller Trauer ihrem Gemüth Halt, Ruhe und Sicherheit geben. Dieses Gut gibt er ihnen jetzt schon; ihre Verbindung mit Vater und Sohn wird durch das Scheiden nicht gelöst, nicht einmal durch Verlassen und Verleugnen ganz aufgehoben; sie bleibt, wird durch das Wiedersehen des Auferstandenen in Freuden verklärt und durch den hl. Geist noch enger und inniger geschlossen. So wird in diesem Friedensvermächtniss die Verheissung jener Lebensgemeinschaft mit Vater und Sohn, welche der hl. Geist zum vollen Abschluss bringt (18—21), wieder aufgenommen und das Friedensglück dieser Gemeinschaft betont.

Nicht wie die Welt gibt, gibt er. Das Geben, nicht die Gabe ist zunächst verglichen. Das Geben der Welt ist blosses Wünschen und Reden, machtlos, oft unwahr, trüglich und heuchlerisch; sein Geben ist ein wirkliches, wirksames Verleihen. Damit hängt aber der zweite Gedanke unlöslich zusammen, dass dem Geben auch die beiderseitige Friedensgabe entspricht, von welcher der Zusammenhang handelt. Wie das Leben der Welt eitel und ohnmächtig ist, so ihre Gabe ein blosser Scheinfriede, ein Lügenfriede; dem Geben des Herrn entspricht die Wahrheit, die volle Realität, der unendliche Werth der Gabe: der wahre Friede. Mit dem kostbaren Vermächtniss dieses inneren Friedens, der aus dem Bewusstsein ihrer Verbindung mit dem Sohne und durch den Sohn mit dem Vater quillt, der am Pfingsttag in seiner ganzen Fülle und Seligkeit ihnen zu Theil wird, treten sie ein in die Zeit ihres Alleinseins auf Erden; darum braucht der Gedanke an diese Zeit ihnen nicht schreckhaft und furchtbar zu sein: „nicht erschüttere sich euer Herz, noch zage es."

Aber auch der Gedanke an seinen Hingang soll keinen Schatten auf ihrer Seele liegen lassen. Sie haben es gehört aus seinem Munde: „ich gehe und komme zu euch"; wenn sie an sich denken, so muss

---

amoris vinculum, consortium caritatis. Im Comment. unterscheidet Aug. zwischen pax quam relinquit und quam dat und verlegt letztere in die ewige Seligkeit; ähnlich wollen Lamp., Lang., Stier unterscheiden zwischen Frieden und meinen Frieden. Der Streit, ob zum Geben der Welt und Jesu das Object beizuziehen, ist ein leerer; Mald.: non disputo, quod nonnullos scio interpretes subtiliter facere, num pacem aliam, an alium ejusdem pacis dandae modum intelligat; simpliciter enim interpretor, et aliam et alio modo quam mundus det pacem dare. An Verschiedenheit der Motive des Gebens zu denken (Welt: Eigennutz, Genusssucht, Ehrgeiz; Christus: Liebe; Schanz), liegt im Text kein Anlass vor.

V. 28. Dass das Gehen zum grösseren Vater den Jüngern selbst Nutzen bringe, ist richtig und liegt schon in Vers 12; es wird von Chrys., Theoph., Euth., (Beng., Lamp., Stier) beigezogen; im Context liegt aber dieser Gedanke nicht, da ja eine Freude der Jünger um Jesu willen, nicht um ihretwillen ge-

das: „ich komme zu euch“ ihnen genügen und sie beruhigen; wenn sie an ihn denken — und das würde die wahre Liebe erfordern, — so müsste sogar Freude an die Stelle des Schmerzes treten: wenn ihr mich liebtet, so würdet ihr euch ja freuen, dass ich hingehe zum Vater. Nicht den Mangel der Liebe will er ihnen vorhalten, sondern den Mangel jener hochherzigen, selbstlosen Liebe, welche über der Freude und dem Glück des anderen auch eigenen Verlust und Schmerz übersehen und vergessen kann, welche sie hindern würde, nur an ihr Verlassenwerden und nicht auch an seine Glorie, der er entgegengeht, zu denken. Diese Wendung an ihr Herz ist eine überaus zarte, von allem Egoismus freie; wohl wünscht der Heiland, dass sie um seinetwillen sich freuen und ihm seine herrliche Zukunft gönnen; aber er will ja ihre Gedanken auf sich richten, nur damit ihr Gemüth zur Ruhe komme und den Schmerz zu überwinden vermöge.

Die Begründung, warum der Hingang für ihn Freude bedeutet und also auch für sie erfreulich sein sollte, ist in den Worten gegeben: „weil der Vater grösser ist als ich.“ Eben weil er jetzt in des grösseren Vaters Gemeinschaft eintritt, ist sein Hingang für ihn nicht Einbusse und Verlust, nicht etwas Schmerzliches, sondern Erhöhung, Glorie, Freude. Um eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater kann es sich hier nicht handeln, das beweisen andere Worte des Herrn, aber vor allem auch der Zusammenhang und die Tendenz dieses Satzes. Einmal ist ersichtlich, dass der Herr nicht von einem bleibenden immanenten Verhältniss zum Vater redet, sondern von einer zeitweiligen Stellung ihm gegenüber, welche eben jetzt ein Ende findet und einer anderen Stellung Platz macht. Das Gehen zum Vater ist nur dann Grund der Freude für Jesus und die Jünger, wenn der Hingang zum grösseren Vater für Jesus eine Theilnahme an dieser Grösse und Herrlichkeit des Vaters mit sich bringt, also das Grössersein des Vaters und das Kleinersein des Sohnes mit dem Hingang aufhört. Ferner hat die Aussage die wesentliche Gleichheit zwischen Vater und Sohn geradezu zur Voraussetzung; denn nur unter dieser Voraussetzung hat die Vergleichung einen vernünftigen Sinn, eine Vergleichung, welche bei jedem geschöpflichen Wesen sinnlos oder wahnsinnig wäre.

Die Väter theilen sich in Erklärung der Stelle in zwei Reihen. Gegen die Arianer, welche das Wort als locus classicus für ihre Irrlehre missbrauchten, halten die einen die Anschauung fest, dass ein

---

wünscht ist. — Die trinitarische Erklärung des μείζων vertreten Tert., Athanas. (or. II. contra Ar.), Basil., Greg. Naz., Epiph., Hilar., Euth., Thom. (von den Neueren nur Olsh.); die christologische Cyr., Athan. (serm. maj. de fide), Aug., Amm.; Tol., Mald. Vergl. Cyr.: ἀνακομιζόμεις τοίνυν πρὸς τὸν πατέρα καίτοι μεί-

Grössersein des Vaters gegenüber dem Sohn wohl festgehalten werden könne, aber nicht in dem Sinne, als ob der Sohn ein Geschöpf des Vaters sei, sondern sofern der Vater der Ungezeugte, die *ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς θεότητος* sei, der Sohn aber, wiewohl zweite göttliche Person und wahrhaft göttlicher Natur, doch eben als Gezeugter eine Linie unter dem Vater stehe. Hier wird unsere Stelle trinitarisch aufgefasst und will ein Kleiner- und Grössersein, unbeschadet der Gleichheit göttlichen Wesens, in die Trinität selbst hinein verlegt werden. Schon Maldonat sagt von dieser Erklärung: haud scio an plus adversarüs concesserint, quam aequum erat; sie ist, von der Bedenklichkeit der zu Grund liegenden theologischen Anschauung abgesehen, exegetisch unannehmbar, weil sie dem Zusammenhang nicht entspricht. Denn es lässt sich nicht verstehen, inwiefern die Subordination des Sohnes unter den Vater kraft des trinitarischen Verhältnisses für die Jünger ein Anlass der Freude sein könnte. Desshalb muss man sich von der trinitarischen zur christologischen Auffassung wenden, welche die andere Reihe der Väter vertritt. St. Augustin formulirt sie so: unum enim sunt (pater et filius) secundum id, quod „deus erat verbum"; major est pater, secundum id, quod „verbum caro factum est". Nicht seiner menschlichen Natur nach vergleicht sich Jesus mit dem Vater, sondern seinem jetzigen Lebensstande, seinem gottmenschlichen Erdenleben nach; noch ist er im Stande der Erniedrigung und Selbstentäusserung und somit allerdings unter dem Vater. Aber diese Stellung zum Vater ändert sich nun; die Periode der Erniedrigung läuft ab; die Erdenbahn des Heilandes lenkt ein in die Glorie des Vaters, und diese Glorie, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war (17, 5), wird wieder sein Antheil und kommt auch seiner Menschheit zu. So ist sein Hingang glorreich und er führt zu seiner höchsten Verherrlichung; darum sollten die Jünger aus Liebe zu ihm soweit den Schmerz über sein Weggehen von ihnen mässigen können, dass daneben Freude über sein Hingehen zum Vater in ihrem Herzen aufkommen könnte, oder sie sollen durch Erweckung dieser theilnehmenden Freude ihren Schmerz beherrschen lernen.

„Und nun habe ich es euch gesagt, ehedenn es geschieht, damit, wenn es geschehen ist, ihr glaubet." Dies geht auf das eben ge-

---

ζονα κατ' αὐτὸν κατ' ἐκεῖνο νοούμενον, καθ' ὃ ὁ μὲν ἔμεινεν ἐν οἷς ἦν ἀεὶ ὁ δὲ τὴν ἐκούσιον ὑπομείνας κένωσιν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ κατέβη, πρὸς τὴν οἰκείαν αὖθις ἀνεβίβασε δόξαν. Hier ist richtig nicht bloss die menschliche Natur (Corl., Pölzl) mit dem Vater verglichen, sondern der status praesens des Sohnes.

V. 29. πιστεύσητε Weiss, Keil ganz allgemein: damit sie die Glaubensprobe bestehen, welche sein Tod mit sich brachte; = der Glaube an seinen Hingang

sprochene Wort vom Hingehen und Wiederkommen, und besonders vom Hingehen zum grösseren Vater, also vom Eingang in des Vaters Herrlichkeit. Wenn er wirklich von ihnen gegangen ist und sie ihn nicht mehr in ihrer Mitte sehen, sollen sie glauben, — dem Zusammenhang nach, dass er zum Vater, in des Vaters Glorie gegangen ist und dass er wiederkommen wird. So wird hier am Schlusse der Glaube wieder betont, wie am Anfang der Rede. Der Glaube soll jetzt ihr Gemüth heben und soll sie aufrecht halten, wenn das Wort vom Weggehen Wahrheit wird. Dann sollen sie seiner Voraussage eingedenk sein und sein Gehen in der Leidensnacht und sein Gehen bei der Himmelfahrt als ein Weggehen in des grösseren Vaters Herrlichkeit auffassen, als ein Gehen, das von einem Wiederkommen begleitet ist nach der Auferstehung und in der Geistsendung.

Im Folgenden ist nur noch das Gehen in der Leidensnacht und Todesstunde berücksichtigt, als dasjenige, welches den Glauben auf die härteste Probe stellt; diese Nacht und dieser Hingang wird mit einigen scharfen Schlaglichtern erhellt. Nur noch weniges wird er zu ihnen reden können; schon kommt Satan, der Fürst der Welt; er nahet ihm feindlich und will seine Gewalt als Fürst der Welt gegen ihn in Anwendung bringen. Er versucht es, ob er kein Recht über ihn und gegen ihn geltend machen könne; aber er kann es nicht. Er hat nichts an ihm, was er sein eigen nennen, wo er den Hebel seiner Macht und Gewalt einsetzen könnte. Denn Jesus ist der Sündelose der mit der sündigen Welt in keiner Gemeinschaft steht, also auch mit ihrem Fürsten nichts zu schaffen hat. Der Teufel rückt gegen ihn an; die ganze feindselige Action gegen den Herrn, welche an diesem Abend ihren Anfang nimmt, ist hier auf ihren intellectuellen und moralischen Urheber zurückgeführt; es ist Satans Werk, welches Judas

---

zum Vater, dem Zusammenhang entsprechend: Cyr., Euth., Rup., Mald., (Mey., God., Schegg, Schanz). Dieser Glaube schliesst den an seine Gottheit in sich (Aug.; Mai., Luthdt.). Auf die Geistsendung (Euth., Lücke) oder das, was er vom Vater und Geist und sich gesagt (Corl.), kann das Sagen und Glauben dem Zush. nach nicht bezogen werden. Tol.: non vos de recessu meo certiores facio, ut tristitia aliqua aut timore vos afficiam, vel ut mihi condoleatis, vel ut vobis consulatis, sed propter fidem vestram, ut cum fuerint facta, credatis et fidem divinitatis meae firmius concipiatis, cognoscentes voluntarie a me omnia facta esse et ex consilio divino, non casu, non necessitate.

V. 30. Die Sündelosigkeit Jesu (Cyr., Aug., Euth., Theoph., Thom.) ist der tiefere Grund, warum der Teufel an ihm nichts zu beanspruchen hat. Daraus folgt die Freiwilligkeit seines Leidens (Cyr., Aug.) — Zu ἔρχεται ergänzen die meisten: in meinen Feinden; God. nimmt mit Recht den Kampf in Gethsemane herein (vgl. Schanz).

und die Hierarchen verrichten. Aber Satan steht bei der Action nicht im Hintergrund, sondern an der Spitze. Er eröffnet den Kampf und naht ihm persönlich am Oelberg, wo er ihm in den Todeskampf und die Todesangst das Höllenfeuer diabolischer Versuchung mischt. Die schwere Stunde von Gethsemane schloss auch den Zusammenstoss mit dem Fürsten der Welt in sich, das persönliche Ringen mit ihm, aus welchem der Herr als Sieger hervorgeht. Wenn er hier sich ihm nahen durfte, wenn er seine Gewalt gegen ihn spielen lässt und durch seine Organe gegen ihn wüthen kann, — so darf und kann er das nur, weil Jesus selbst es so will und zulässt aus höheren Absichten.

Er selber geht ihm entgegen: „aber damit die Welt erkenne, dass ich den Vater liebe und wie der Vater mir auftrug, also thue — stehet auf, lasst uns von hinnen gehen!“ Freiwillig setzt er sich der Macht des Teufels aus, denn es soll der Welt zum Bewusstsein gebracht werden, was Liebe und Gehorsam heisst. Am Beispiele Jesu, der durch den Fürsten der Welt in Leiden und Todesqual sich stossen lässt, soll die Welt kennen lernen die Liebe, welche stärker ist als der Tod und zur Erfüllung des Erlösungsrathschlusses des Vaters dem Tode sich weiht. Der Nachsatz ist gebildet durch den Ausruf: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν; dadurch nimmt die Rede gegen den Schluss hin gewaltigen Aufschwung; der bisherige freundlich-wehmüthige Ton wird zum mächtigen, muthigen Kampfesruf geschwellt, der in grossartigster Weise die erste Rede endet und auch die Gemüther der Jünger aus Schwäche und Trauer zu heiliger Entschlossenheit aufruft. Er hat seine Jünger angewiesen in diesem Schlusswort, seinen Hingang nicht als Niederlage und als Unglück, sondern als Opferthat der freiwilligen Liebe, als Act des Gehorsams gegen den Vater, als Erfüllung des Willens des Vaters zu betrachten; dann aber ziemt es sich auch für sie, nicht mit dumpfer Trauer, mit stumpfer Resignation seinem Scheiden entgegenzusehen, sondern seine Opferfreudigkeit nachzuahmen. Darum

---

V. 31. Nach ποιῶ schliessen die meisten Väter den Satz ab, indem sie zu ἀλλὰ ein γίνεται oder ἔρχεται ergänzen; ebenso die meisten Neueren, auch Lachm., Tisch., Treg., Wll.; Grot., Kuin. lassen mit καὶ καθὼς den Nachsatz beginnen; Tol. nimmt surgite eamus als Nachsatz, und beruft sich auf Aug., der sich aber, wie Mald. richtig bemerkt, nicht klar darüber ausspricht, und auf Hilar. (l. 9 de trin.); so auch God., Keil, Weiss. Schegg's Gründe gegen die letztere Fassung sind nicht stichhaltig; er sagt, 1. enthielte der Satz dann eine Aufforderung an die Jünger, mit ihm dem Teufel entgegenzugehen; aber er geht ja in der That mit den Jüngern ihm entgegen; sie sollen Zeugen der Eröffnung der Feindseligkeiten, drei aus ihnen sogar Zeugen seines geistigen Ringens sein; 2. fehle jeder Uebergang zum Folgenden, wo eine neue Rede beginne; dieser fehlt auch bei anderer Fassung des Satzes; 3. sei die andere Construction die nachdrucksvollere;

richtet er den begeisterten Weckruf an sie und er erhebt sich mit ihnen von den Polstern, — der äussere Ausdruck dieser freudig-entschlossenen Gesinnung.

Er hat sich erhoben mit den Seinigen, aber noch verlässt er den Abendmahlssaal nicht. Auf das Signal: lasst uns von hinnen gehen, folgt noch nicht sogleich der Aufbruch und Weggang. Stehend im Kreise der Jünger spricht er die folgenden Reden und verrichtet er das hohepriesterliche Gebet. Der Evangelist deutet keine Veränderung der Scene an, welche zwischen dieser und der folgenden Rede eingetreten wäre, und berichtet erst 18, 1 den Aufbruch mit demselben Worte, mit welchem die Synoptiker (Matth. 26, 30; Marc. 14, 26; Luc. 22, 39) den Weggang aus dem Speisesaal referiren. Es verbietet auch der Charakter der folgenden Rede die Annahme, dass sie der Herr auf dem Weg, oder am Oelberg im Freien gehalten habe. Es sind Reden, welche höchste Sammlung des Geistes voraussetzen und vor jedem profanen Ohr zu behüten waren, daher unter freien Himmel nicht passen. Wir können den Heiland wohl uns denken, wie er still betend mit den Seinigen durch die engen Strassen Jerusalems zieht und an den Oelberg geht, aber nicht, wie er durch diese Strassen hindurch laute Reden an die Seinigen hält. Vollends kann das Gebet im Kap. 17 nicht auf der Strasse oder während des Gehens gesprochen gedacht werden. Auf einen einsamen Ort im Freien aber, an welchem der Herr unterwegs Halt gemacht hätte, weist der Bericht der Evangelien mit keinem Wort hin. Widerspruch liegt keiner zwischen der energischen Aufforderung und dem weiteren Verweilen im Saal: so richtet der Feldherr an seine Schaaren, die schon kampfesbereit dastehen, noch letzte Worte der Ermunterung; so macht der Vater, nachdem er schon zum schweren Scheidegang sich angeschickt, auf der

---

hier wird das Gegentheil richtig sein. — Das ἐγ. ἄγ ἐντ. haben Strauss, Scholten, Baur, Hilgf. mit dem synoptischen Ruf Matth. 26, 46; Marc. 14, 42 identificirt und daraus Schlüsse auf die Ungeschichtlichkeit der ganzen Rede gezogen. Weiss nimmt zwischen beiden ebenfalls eine Beziehung an, lässt aber absichtlich den Evangelisten die Motivirung davon, dass Jesus die kurze Zeit nützen will, um Dringliches hinzuzufügen, in eine Reminiscenz an jene Worte in Gethsemane kleiden. Mit Recht erklären Keil, Mey., Luthdt., Schanz sich gegen jeden näheren Zusammenhang zwischen den beiden Ausrufen. Der triumphirende Ruf ist hier und dort völlig motivirt, hat aber hier und dort auch völlig veränderten Sinn; dort ist es Signal, aus dem Schlaf sich zu erheben und dem Verräther entgegenzugehen; hier Signal zum Aufstehen vom Tische, um sich zum Auszug an die Stätte zu rüsten, wo der Herr den ἄρχων τοῦ κόσμου erwartet. Zur Motivirung, warum der Herr die kurze Zeit noch für die Jünger ausnütze, war der Ruf ja gar nicht geeignet. Im Zusammenhang damit, dass das Weggehen aus dem Saal

Schwelle noch einmal Halt, um Gesagtes abermals einzuschärfen, die letzten Lehren zu ertheilen und den letzten Segen den Kindern zu geben.

* * *

Den Abschnitt V. 28—31 kann man nicht überschreiben: „Ermunterung zum Aufbruch" (Keil, Weiss), was ja nur auf V. 31, höchstens 30 und 31 zutrifft. Es ist der Epilog der ganzen Rede und erfüllt alle Aufgaben eines solchen. Wenn die Punkte der Rede nicht in derselben Reihenfolge rekapitulirt werden, wie sie zur Besprechung kamen, so ist das durch oratorische Rücksichten wohl motivirt. Dass unmittelbar auf den allgemein resumirenden Rückweis auf das Gesprochene die Verheissung des alles offenbarenden und lehrenden Geistes wieder angezogen wird, ist, wie wir sahen, logisch und psychologisch begründet durch das mangelude Verständniss der Jünger, das den Eindruck der Trostrede hätte schmälern und in Frage stellen können. Die Friedensverheissung schliesst sich an die Geistesverheissung an, wie in der Rede selbst auf die letztere die Verheissung der Verbindung mit dem Vater und Sohn folgt (18—24). Auf eben diese Verheissung der durch den Geist zu vollendenden Gemeinschaft mit Vater und Sohn weist auch die Friedensverheissung zurück, unter Betonung dessen, was jetzt schon Besitz und Genuss der Jünger bildet: des Friedens, der in der Vereinigung mit Jesus schon ihr Antheil ist. Mild und tröstlich tönt die Friedensglocke ans Ohr der Jünger. Dann wird das Wort des Herrn wärmer und bewegter; er appellirt an ihre Liebe zu ihm, ehe er den der ganzen Rede und der ganzen Beängstigung der Jünger zu Grunde liegenden Gedanken ans Scheiden noch einmal anzieht.

Dies geschieht in rührend zarter Weise. Er muss die Wunde berühren, denn er will Trost hineinträufeln. So redet er denn vom Scheiden, aber er setzt zu diesem Wort sofort das Wort Wiederkommen; er redet vom Scheiden, aber bei ihrer Liebe zu ihm beschwört er sie, ihre Trauer zu mässigen; er redet vom Scheiden, aber er fügt alsbald wie entschuldigend bei, dass er aus Rücksicht auf ihren Glauben das schmerzliche Wort ihnen habe sagen müssen. Nach diesen Cautelen erst kündigt er bestimmter an, dass er nicht viel mehr zu ihnen reden werde, dass er gehe und zwar einem schweren Kampf entgegengehe. Aber nicht mit diesem Klang schliesst die Rede, sondern mit dem hellen, mächtigen Klang heiliger Entschlossenheit, siegesgewisser Begeisterung: damit die Welt erkenne, was Liebe ist, was Liebe vermag: steht auf, lasst uns von hinnen gehen! Wahrlich ein würdiger Schluss dieser Rede! Er ruft die Jünger von den Sitzen; das Erheben von den Polstern soll die Erhebung des Gemüthes und des Willens aus Trauer und zagender Angst symbolisiren.

*

Der Epilog dieser Rede kann dem Homileten als wahres Musterbeispiel eines Redeschlusses vorgehalten werden, zum Zwecke des Studiums und der

---

jetzt nicht erfolgt, ist dieselbe unbedingt nicht ein Zeichen gegen, sondern für die Geschichtlichkeit; freie Erfindung hätte diese Schwierigkeit ausgeglichen. — Dass die folgenden Reden sammt dem hohepr. Gebet noch im Saal gesprochen wurden, nehmen mit Mald., Jans. die meisten Neueren an. Chrys., Euth., Leont. lassen den Herrn mit den Jüngern an einen anderen sicheren Ort gehen, Rup. an den Ölberg, damit dem Hauswirth keine Ungelegenheit erwachse. Auf den Weg verlegen die Reden Amm., Aug., Hil., Theoph.. Thom., Tol.; von den Neueren Lamp., Lang., Ebr., God.

Nachahmung. Im Epilog culmiuirt jede Rede; im Epilog gipfelt auch im schlimmen Sinne alle schablonenhafte Beredtsamkeit, die in äusserlicher und mechanischer Erfüllung der rhetorischen Gesetze sich genug thut. Sie bringt es zu keinem Epilog, sondern auch nur zu mechanischen Schlussvorrichtungen, wie man die Abschlüsse vieler gedruckter Predigten nennen könnte, mit ihrer nüchternen Wiederaufzählung der behandelten Punkte, mit ihrer trockenen Wiederholung der gegebenen Lehren, die eben, weil sie nüchtern ist, auch keinen wahren herzlichen Affekt einzuleiten vermag. Hier sind auch die Hauptpunkte der Rede recapitulirt, aber in geistvoller, freier Weise, mit psychologischer Berücksichtigung des Geistes- und Gemüthszustandes der Jünger. Die Recapitulation trägt die herrlichen Schlussaffecte schon in sich. Wie geht hier unvermerkt und in ganz natürlichem Aufwallen die Rede aus dem einfachen lehrhaften Ton in Vers 27 in den der Rührung über, aus dem der Rührung in raschem, aber doch vermitteltem und hinreissendem Wechsel in eine Stimmung voll Kampfesmuth und Leidensbegeisterung! In welchem Einklang steht hier der Affect mit Ziel und Stimmung der ganzen Rede! Das sind Vorbilder, welche besser als Regeln in die Geheimnisse der Homiletik einweihen.

Vers 26 bildet bekanntlich eine der biblischen Grundlagen für die Lehre von der Infallibilität des Lehramtes der Kirche. Die allgemeine Haltung der Abschiedsreden gibt aber dem Homileten ein Recht, das Wort auch auf die Gläubigen zu beziehen, für die es in anderem Sinne Wahrheit wird. Der hl. Geist, der grosse Lehrmeister und Erleuchter auch der einzelnen Christenseele, — das ist ein wichtiges und inhaltreiches Thema. Dem äusseren Unterricht der Kirche geht die innere Geistesunterweisung zur Seite; ihre herrliche Wirkung ist die, dass die durch das geistgeleitete Lehramt der Kirche vermittelte Kenntniss der Lehre Jesu, durch den hl. Geist (dessen Besitz aber wieder nur die Kirche vermitteln kann) zur Erkenntniss, zur wahren Ueberzeugung vertieft und verinnerlicht wird, dass die Lehren des Heiles, so sehr sie dem Verstand und Denken geheimnissvoll bleiben, doch der Seele, dem Gemüth lichte Wahrheit und Klarheit werden. Vgl. Bossuet's méditation sur le maître interieur (95 e jour).

Herrlichen Gehaltes voll ist das Wort des Herrn in Vers 27. Der Friede — sein Friede — ein Friede nicht von dieser Welt — der Friede, Sieger über diese Welt (μὴ ταρρασσέσθω), das sind die Linien, die hier ein fruchtbares Land von Ideen und Motiven umgrenzen. Der wahre Friede ist der Friede Jesu, denn er ruht in der Vereinigung mit dem Vater und Sohn durch den Geist, er führt zur Vereinigung mit Vater, Sohn und Geist in der Glorie des Himmels. Dem Homileten wäre schon erlaubt, die εἰρήνη von der εἰρήνη ἐμὴ zu unterscheiden, um zuerst allgemein darzuthun, dass Jesus das Verlangen des Menschenherzens nach Frieden stille, dann dass er eben seinen Frieden der Seele schenke. Die Analogie mit der Welt und dem Weltfrieden gibt dann Gelegenheit, das charakteristische Wesen des Friedens Jesu zu zeichnen. Die Gabe der Welt ist trügerisch: ein Scheinfriede, der des Herzens Unruhe mit Lügen und Vorspiegelungen wegtäuschen möchte; der Friede des Herrn öffnet das Auge, bringt Klarheit, zerstreut die Nebel; er hebt die innere Unruhe durch Wegnahme der Ursache, der Sünde, und legt nun in das ruhig gewordene Herz den wahren Himmelsfrieden, der in der Lebensverbindung mit dem dreieinigen Gott gegeben ist; er macht den Gottesfrieden, die wahre Treuga dei zum bleibenden Seelenzustand. Das Geben der Welt ist trügerisch und lügnerisch: es ist ein leeres Sagen; sie sagt: Friede, Friede, wo doch kein Friede ist (Jerem. 6, 14; 8, 11; 14, 13;

Ezech. 13, 18); es ist ein leeres Wünschen, bei dem ihr oft nicht einmal Ernst ist; das Geben Jesu ist wahres, sicheres Verleihen, Thatsache, welche jeder an sich erfahren kann. Der Besitz dieses Friedens nimmt die innere Verwirrung und Unruhe ebenso von der Seele, wie das Zagen und Bangen wegen äusserer Nöthen und Gefahren (μηδὲ δειλιάτω). „Für den Gottlosen ist kein Friede, spricht der Herr; sie sind wie das aufgeregte Meer, das nie ruhen kann und dessen Wogen Schlamm aufwühlen" (Isai. 48, 22; 57, 20. 21). Die Gläubigen geniessen den Frieden: et qu'est-ce que cette paix? „Nous viendrons à lui et nous y ferons notre demeure". Dieu en nous et dans notre fond c'est notre paix. Car il est écrit de la cité sainte, qui est la figure de l'ame fidèle: dieu ne sera point ébranlé au milieu d'elle (Ps. 45, 6); que la tempète vienne, c'est-à-dire les afflictions, les passions, la perte des biens temporels: dieu au milieu de l'ame ne sera point ébranlé, ni par consequent le fond où il est, car le psalmiste poursuit: dieu l'aidera dès le matin. Demeurez donc unis à vous-même et à dieu qui est en vous; il ne s'ébranlera pas au milieu de vous; par-là vous serez en paix, car il est écrit: le lieu où il demeure sera en paix (Ps. 75, 3, nach der Vulg.; Bossuet, 96e jour). Den Worten und dem Zusammenhang nach kann sowohl Jesus als der hl. Geist als der Friedebringer dargestellt werden.

Vers 28 enthält den Grund, warum das Himmelfahrtsfest ein Freudenfest ist. Jesus verlässt uns, um uns nicht zu verlassen; er trennt sich von uns, um sich wahrhaft mit uns zu verbinden. Der Gedanke an unseren Heilsvortheil klingt in dem Wort vom Wiederkommen und vom grösseren Vater an; aber auch zu selbstloser Freude über die Verherrlichung des Herrn sollen die Gläubigen nach diesem Ausspruch des Herrn angeleitet werden; vgl. die schöne Apostrophe von Bossuet: C'est pour nous exciter à cette joie, qu'il nous dit: si vous m'aimiez, vous réjouiriez de ce que je vais à mon père. O Seigneur je m'en réjouis; je ne me réjouis pas tant de mes avantages, que je me réjouis de votre gloire. Allez à votre père, selon qu'il est plus grand que vous, afin de jouir des avantages de votre naturelle grandeur. Gloire, louange, bénédiction, puissance, honneur soit donné à l'Agneau, qui a été immolé pour nous. Soyez loué, soyez adoré, soyez servi de toute créature; je fais ma gloire de votre gloire, ma grandeur de votre grandeur, ma félicité de votre félicité. Que vous êtes grand, mon Sauveur, puisque vous avez besoin d'avertir les hommes, que votre père est plus grand que vous! . . . que vous êtez grand, mon Sauveur! Que j'ai de joie de votre grandeur! Que j'ai de joie de la gloire, que vous avez naturellement dans le sein de votre père! (98e jour).

Indem die Kirche zu der Pfingstpericope (V. 23—31) auch die Verse 23 und 24 zog, war sie von dem Bewusstsein geleitet, dass auch der Inhalt dieser Verse zum hl. Geist und zur Pfingstsendung in Beziehung stehe; eine solche Beziehung hat sich uns aus der exegetischen Untersuchung ebenfalls ergeben. Die Festpericope ist überaus reichen Gehaltes. Ausser den schon hervorgehobenen Gesichtspunkten seien noch folgende angemerkt. Als Pfingstgaben sind hier genannt die Einwohnung Gottes in der Menschenseele, vermittelt durch den hl. Geist V. 23, ferner die wahre Gotteserkenntniss und das wahre Verständniss der Lehre Jesu V. 26, der wahre Gottesfriede, der Verwirrung und Furcht von der Seele nimmt V. 27, die wahre Gottesfreude, welche unsere Seele überströmt, trotzdem wir fern sind von dem Herrn V. 28, endlich die wahre Gottesfreiheit, welche auch uns aller Macht Satans entnimmt, so dass er keinen Theil mehr an uns hat, und welche uns frei macht

im Dienste Gottes V. 30. 31. In dieser Fülle und Herrlichkeit seiner Gaben erscheint der hl. Geist so recht als der Geist, welcher von Gott kommt (vom Vater gesendet — im Namen des Sohnes), als der Geist, in welchem Gott selbst zu uns kommt. Die Hauptgnadengabe, welche er bringt, ist die Erhebung in die Lebensgemeinschaft mit Gott; aus ihr fliessen alle anderen Gnaden und Güter: Licht, Freude, Friede etc. Die Bedingungen des Geistesempfangs und der Erhaltung der Geistesgnade sind in V. 23 genannt, die Hindernisse, welche seiner Wirksamkeit in den Weg treten in V. 24; Besitz oder Nichtbesitz der obigen Gaben wird dann zugleich auch zum Kennzeichen, ob wir den hl. Geist empfangen haben oder nicht.

B. Die zweite Rede: Das Leben der Jünger in der Welt.

Kap. 15.

1. Die Stellung der Jünger zu Jesus.

V. 1—17.

1. Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν.

1. Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner.

2. πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπόν, αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον, καθαίρει αὐτό, ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ.

2. Jede Rebe an mir, welche nicht Frucht bringt, — er nimmt sie weg, und jede, welche Frucht bringt, — er reinigt sie, damit sie mehr Frucht bringe.

3. ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον, ὃν λελάληκα ὑμῖν.

3. Ihr schon seid rein wegen des Wortes, das ich zu euch gesprochen.

4. μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς, ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε.

4. Bleibet in mir und ich in euch; wie die Rebe nicht Frucht bringen kann von sich selbst, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet.

5. ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα· ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.

5. Ich bin der Weinstock, ihr die Reben. Wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnet ihr gar nichts thun.

V. 2. καρπον πλειονα ℵBLMX (Tisch. Treg. WH) ist dem πλει. καρπ. Rec. ADMΓΔ vorzuziehen; ebenso V. 4 μενη (ℵBL Tisch. WH, Treg. a. R.) und μενητε (ℵABL Tisch. Treg. WH) statt μεινη (ADXΓΔ Lachm. und μεινητε (DXΓΔ). —

6. ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη. καὶ συνάγουσιν αὐτὸ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται.

7. ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοί, καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε καὶ γενήσεται ὑμῖν.

8. ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε· καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί.

9. καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς· μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ.

10. ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.

11. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ.

12. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.

13. μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

14. ὑμεῖς φίλοι μου ἐστέ, ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν.

6. Wenn einer nicht bleibt in mir, so wird er gewiss hinausgeworfen wie die Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer und sie brennt.

7. Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, — was immer ihr wollet, bittet und es wird euch werden.

8. Darin ist mein Vater verherrlicht, dass ihr viele Frucht bringet; und ihr werdet meine Jünger werden.

9. Gleichwie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt: bleibet in meiner Liebe.

10. Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, gleichwie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe.

11. Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und euere Freude vollendet werde.

12. Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe.

13. Eine grössere Liebe als diese hat niemand, dass einer sein Leben gibt für seine Freunde.

14. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr thuet, was ich euch auftrage.

V. 6. μενη ℵABD Tisch. Treg. WH; μεινη LΧΓΔ; συναγ. αυτο ℵDLΧΔ Tisch. hat grössere Wahrscheinlichkeit für sich, als αυτα ABΓΔ Treg. WH. Lachm.; αυτο könnte zwar nach κλημα conf. sein (Schanz, Weiss), aber weit eher wird αυτα Correctur sein, weil der sing. zu συναγ. nicht zu passen schien. — Die Rec. hat den sehr stark bezeugten Artikel vor πυρ mit Unrecht abgeworfen. — V. 7. ο εαν AGLX Tisch. Treg. WH ist als ungewöhnlich wohl das Ursprüngliche (ο αν B Lachm.); αιτησασθε Tisch. Treg. WH nach ABDLM; αιτησεσθε Rec. ℵEGHK. — V. 8. γενησεσθε ℵAEGHKΓΔ Tisch. ist wahrscheinlicher als γενησθε BDLMX Lachm. Treg. WH, weil letzteres nach φερητε gebildet worden sein kann. — V. 9. ηγαπησα υμας ℵAXΓΔ Tisch., υμ. ηγαπ. BDL Lachm. Treg. WH. — V. 10. καθως κἀγω liest Tisch. nur nach ℵD; καθως εγω ABLX Lachm. Treg.

15. οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν, τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου, ἐγνώρισα ὑμῖν.

15. Nicht mehr nenne ich euch Knechte, denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr thut; euch aber habe ich Freunde genannt, denn alles, was ich von meinem Vater gehört, habe ich euch kundgethan.

16. οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς καὶ ἔθηκα ὑμᾶς, ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ, ἵνα ὅτι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου, δῷ ὑμῖν.

16. Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und habe euch gesetzt, damit ihr hingehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe, damit, was immer ihr den Vater in meinem Namen bittet, er euch gebe.

17. ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

17. Dieses trage ich euch auf, dass ihr einander liebet.

Der Herr hat mit den Seinigen sich vom Tisch erhoben, nicht um sogleich den Saal zu verlassen, sondern um stehend, in einer Haltung, welche seiner tiefen Bewegung mehr entsprach und in welcher er unmittelbar nach den letzten Lehrworten zum Gebet übergehen konnte, den Jüngern noch zu sagen, was ihm auf dem Herzen lag. Die Jünger haben den Ring um ihn geschlossen. Alles was an diesem Abend vor sich gegangen und geredet worden war, hatte mit noch festeren Banden inniger Zusammengehörigkeit die kleine Schaar geeint als bisher: Jesus so ganz ihr Mittel- und Lebenspunkt, die Jünger alle an ihm hängend, in Glaube und Liebe mit ihm verbunden und verwachsen. Mit Rührung ruht das Auge des Herrn auf der Jüngerschaar, welche geeint mit ihm die neue Gottesgemeinschaft, den Grundstock der Kirche darstellt, und es drängt ihn, in der Abschiedsstunde gerade von dieser Lebensverbindung mit ihm zu reden, welche durch den Tod nicht gelöst, durch seinen Hingang in der Sendung des Geistes erst für immer beschlossen und besiegelt werden soll.

Da legt sich ihm ein Gleichniss auf die Lippen und er spricht: „ich bin der wahre Weinstock“. Die Wahl des Gleichnisses darf nicht

---

WH Rec. — τας εντ. του πατρ. μου ADLX Lachm. Treg.; Tisch. του πατρ. μου τας εντ. nach ℵB; in B fehlt aber μου (WH). — V. 11. εν υμιν η ABD Tisch. Treg. WH; μεινη ℵLXΓΔ stammt wohl aus dem zweimaligen μενειν des vorigen Verses. — V. 13. τις nach ινα streicht Tisch. mit Unrecht nach ℵD*. — V. 14. Tisch. Lachm. Treg. WH a. R. nach ℵDLX: α εγ. εντελλ.; ο hat B, οσα Rec. AJΓΔ. — V. 15. λεγω υμας ℵABLX Tisch. Treg. WH; Rec. DΓΔ υμας vor λεγω. V. 16. BL hat αιτητε (Treg. WH a. R.) und EGHX δωη (Treg. a. R.) für δω.

überraschen. Es ist das so recht das Gleichniss des A. T., welches sozusagen ein Prophet dem anderen übergab, die bildliche Bezeichnung für den Alten Bund selbst. An diesem Abend hatte der Neue Bund seine erste Blutweihe erhalten: „dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“ (Luc. 22, 20); mit dem Gewächs des Weinstocks war der Passakelch gefüllt worden, aber auch der eucharistische Kelch, aus welchem dann das Opferblut des N. T. sich in die Adern der neuen Gottesgemeinschaft ergoss, so dass nun Ein Blut Haupt und Glieder, Ein Saft Stamm und Zweige durchströmte; und dann hatte der Herr erklärt, dass er von nun an von der Frucht des Rebstocks nicht mehr trinken werde, bis er als neue sie im Reich des Vaters mit ihnen trinke. So war durch manches gerade dieses Gleichniss nahegelegt, um die Lebensverbindung der Christenheit mit Christus nach Wesen und Bedeutung, Frucht und Segen zu zeichnen.

In schlichter und kraftvoller Weise wird das Gleichniss eingeführt: „ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner“. Als Gottmensch ist er die Edelrebe, die durch die Incarnation in den Boden der Menschheit sich einsenkte und einwurzelte und nun aus diesem Boden heraus sich verzweigt, indem sie alles an sich zieht und mit sich verbindet, was in der Menschheit an heilsfähigen Elementen sich findet. Durch seine Menschwerdung und Menschennatur ist eine organische Verbindung zwischen ihm und den Menschen eingeleitet und vermittelt; kraft seiner Gottheit ist diese Verbindung die denkbar höchste, die absolut vollkommene. Unius naturae, sagt St. Augustin, sunt vitis et palmites; propter quod cum esset deus, cujus naturae non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus et

---

V. 1. Die Phantasie hat unnöthigerweise in reichem Spiele nach besonderen Anlässen für die Gleichnissrede gesucht: Storr: Blick auf die mondheglänzten Weinberge; Knapp, Thol.: ein ins Zimmer hereinrankender Weinstock; Lang., God.: Gang durch die Weinberge und nächtlichen Gartenfeuer im Kedronthal; Lampe gar: der weithin strahlende goldene Weinstock am Tempelportal. Auf das A. T. verweisen Lück., Bg. Crus., Keil, Weiss; damit verbinden den Hinweis auf die Situation Stier, Luthdt., Hofm., Thol.; den Hinweis auf das „Gewächs des Weinstocks“ oder den consecrirten Kelch Grot., Mey., Cam., Schanz. Reischl nennt die Rede die bischöfliche Schlusspredigt nach Vollendung der Priesterweihe, der allgemeinen Haltung der Rede nicht ganz entsprechend. — In ἀληϑ. finden den Gegensatz zum natürlichen Weinstock Cyr., Mald. (Lück., Mey., God., Schegg, Reischl, Corl., Pölzl); dem liegt der tiefere Gedanke zu Grunde, dass die natürlichen Dinge bloss Abbilder höherer Wesenheiten seien. An unserer Stelle erklärt sich schon Aug. gegen diese Beziehung: numquid ut adderet veram, hoc ad eam vitem retulit, unde ista similitudo translata est? sic enim dicitur vitis per similitudinem non per proprietatem, quemadmodum dicitur ovis, agnus, leo, petra, lapis angularis et cetera hujusmodi quae magis ipsa sunt vera, ex quibus

nos homines palmites esse possemus . . . Quamvis Christus vitis non esset, nisi homo esset, tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi deus esset. Darum kann er sich den wahren, d. h. den idealen und vollkommenen Weinstock nennen, wohl nicht im Gegensatz zum Weinstock der Natur, der als irdischer nur unvollkommen seiner Idee entspreche, sondern im Gegensatz zum alttestamentlichen Weinstock Gottes, welcher dem des N. B. schon seinem Wesen nach als der unvollkommene gegenübersteht, durch Israels Schuld aber auch degenerirt, innerlich krank und faul geworden war (Jerem. 2, 21). In welcher Weise der Weinstock des N. T. sich verzweige, wie die Menschen mit dem Stammhalter der neuen Gemeinschaft verwachsen, das wird hier nicht gesagt; die organische Verbindung ist als bereits bestehend vorausgesetzt. Insofern weist diese Rede auf die vorige zurück; dort sind die Factoren und Bedingungen für diesen Anschluss und Zusammenschluss genannt. Die Rebzweige, sagt Cyrill richtig, sind die, welche ihm durch Glaube und Liebe eingepflanzt und durch den Empfang des hl. Geistes seiner Natur theilhaft geworden sind. Der Prozess der Eingliederung und Verwachsung in den Stamm wird eingeleitet durch den Glauben, fortgeführt durch die Liebe und vollendet durch den hl. Geist.

Der zweite ausdrücklich hervorgehobene Zug des Gleichnisses betrifft nicht die Rebzweige, sondern den Herrn des Weinstockes, den Weingärtner, als welcher der Vater vorgestellt wird. Er ist der Winzer, denn er hat den Weinstock auf Erden gepflanzt, indem er den Eingeborenen hingab in die Welt; er lässt ihn sich entfalten und ausbreiten, indem er dem Sohne jene schenkt und zuführt, welche für

---

ducuntur istae similitudines non proprietates. Sed cum dicit: ego sum vitis vera, ab illa se utique discernit, cui dicitur: quomodo conversa es in amaritudinem vitis aliena (Jer. 2, 21)? So auch Keil, Weiss, Cam., Cremer (Wörtb. s. v. ἀληθινός); Schanz will ἀληθ. absolut genommen wissen, ohne Beziehung auf einen andren Weinstock. — Arius missbrauchte den Vers, um aus ihm die substanzielle Verschiedenheit von Vater und Sohn zu erweisen, da ja Rebstock und Weingärtner auch nicht derselben Natur seien; Athanas., Basil., Ambros., Cyr. bekämpfen diese Argumentation, die ebenso verfehlt sei, als wenn jemand folgern wollte, Jesus und die Jünger seien gleicher Natur, weil Stock und Zweige es seien; Aug.: secundum hoc ergo vitis Christus, secundum quod ait: pater major me est, secundum autem id quod ait: ego et pater unum sumus et ipse agricola est. Chrys., Theoph., Euth. verwerthen gegen die Arianer das Moment, dass wohl von einer Pflege der Zweige, nicht aber des Weinstocks seitens des Vaters die Rede sei. Dagegen findet Rup., Jesus zeige hier per similitudinem notae et visibilis rei suae passionis utilitatem, und er nimmt in die Thätigkeit des Weingärtners auch die Behandlung des Stockes selbst sarculo passionis herein; damit erweitert er aber das Gleichniss über die Absicht Jesu hinaus.

die neue Gemeinschaft auserlesen sind (Joh. 6, 37; 17, 6. 9); er sorgt und wacht über die neue Pflanzung, indem er der neuen Gottesgemeinschaft, welche Jesus zum Stamme hat, den hl. Geist zur belebenden und befruchtenden Sonne gibt.

Seine Fürsorge wendet sich den Rebzweigen zu: „Jede Rebe an mir, welche nicht Frucht bringt, — er nimmt sie weg und jede, welche Frucht bringt,— er reinigt sie, damit sie mehr Frucht bringe". *Αἴρειν* und *καθαίρειν* — das ist des Winzers Thätigkeit am Weinstock. Die unnützen, fruchtlosen Zweige werden abgeschnitten; jeder also, welcher äusserlich in der Gemeinschaft Christi steht durch den Glauben, aber nicht Früchte des Glaubens, d. h. gute Werke, zeitigt, wird vollends aus dieser Gemeinschaft ausgeschieden und abgetrennt. Dieser Abtrennungsprozess kann schon hienieden zum Endabschluss kommen, wenn Gott eine Krisis gegen den nicht fruchtfähigen, innerlich kranken Glauben heraufführt, eine Krisis, welche diesen Glauben vollends knickt und auch die äussere Verbindung mit Christus zerschneidet. Oder aber vollzieht sich die Lostrennung im Jenseits durch das schneidige Schwert des verdammenden Urtheilsspruchs. Der Vater ist es, welcher die Unwürdigen aus der Gemeinschaft mit Jesus ausstosst, weil er es auch ist, der in diese Gemeinschaft erwählt und beruft.

Er schneidet aber nicht bloss die morschen, abgestorbenen Zweige ab; er schneidet auch ins Lebende und Grüne. Die gesunden, fruchtfähigen Zweige werden gereinigt, ausgeschnitten und zurückgeschnitten, von kleinen Wasserschösslingen befreit, damit die ganze Lebenskraft sich concentrire und den Zweig zu reichem Fruchttragen befähige. Diese Reinigung vollzieht der Vater durch das Schmerz bereitende, scharfe Messer der Trübsal, der Heimsuchungen und Versuchungen, aber auch durch das zweischneidige Schwert seines Wortes (V. 3) und seiner Gnade; durch dies Messer und Schwert wird zurückgeschnitten das überschüssige Holz hochfahrender Neigungen und Strebungen; es werden ausgeschnitten die tauben Schösslinge sinnlichen egoistischen Begehrens, der Weltanhänglichkeit, der erdhaften Neigungen und Strebungen, damit der Wille sich nicht zersplittere, sondern mit allen ihm zu Gebote stehenden natürlichen und übernatürlichen Kräften auf die Hervorbringung guter Werke sich verlege.

V. 2. πᾶν κλῆμα nomin. absol. (wie 1, 12; 6, 39; 17, 2, Winer 170. 534) durch αὐτὸ wieder aufgenommen. Bei dem unfruchtbaren Rebzweig kann jedenfalls nicht an die ungläubigen Juden gedacht werden (Hengst.), wogegen das ἐν ἐμοί, eher an Judas (Rup., Tol., Corl.), aber ohne dass eine beabsichtigte Anspielung anzunehmen wäre; für später bot das Wort den Jüngern die richtige Erklärung dieses traurigen Falles.

Ist der Verräther das traurige Beispiel eines Rebzweiges, der mit dem wahren Weinstock verbunden gewesen war, aber vom Vater von ihm abgeschnitten wurde, so sind die Jünger die guten Erstlingstriebe, die ersten, fruchtkräftigen, vom Vater gepflegten Zweige am Weinstock. Sie sind die ersten, welchen der Vater bereits jene geschilderte Thätigkeit und Fürsorge hat zu gut kommen lassen: „ihr schon seid rein wegen des Wortes, das ich zu euch geredet". Mit diesem schönen Zeugniss, das der Herr den Jüngern ausstellt, bezieht er sie in tröstlicher und ermuthigender Weise ins Gleichniss ein. Was er eben von den guten Rebzweigen gesagt, von ihnen gilt es und an ihnen ist es schon Wahrheit geworden. Nicht bloss sind sie mit dem Weinstock als Zweige wirklich verbunden, sie haben auch des Vaters Pflege schon erfahren und sind durch sie rein geworden. Das Winzermesser, dessen der Vater für sie sich bediente, ist aber das Wort des Sohnes, d. h. die ganze Heilslehre, welche Jesus den Jüngern mittheilte, der *εὐαγγελικὸς λόγος*, wie Cyrill sagt. Das Wort, das sie im Glauben aufnahmen, versetzte sie in jene Lebensgemeinschaft mit Jesus; aber auch nachdem sie organisch mit ihm verbunden waren, setzte dieses Wort seine klärende, erziehende, reinigende Thätigkeit an ihnen fort; es drang mit der Schärfe der Wahrheit in ihr Innenleben ein, trennend und tilgend, was unlauter, sündhaft, sinnlich und egoistisch in ihnen war. Das Zusammenwirken des Vaters und Sohnes in der Pflege der Rebzweige, welches oben nach der Natur des Gleichnisses nicht hervorgehoben werden konnte, ist hier bezüglich der Jünger ausdrücklich betont. Schon Cyrill und Chrysostomus machen darauf aufmerksam, dass hier dem Sohne zugeschrieben werde, was eben als Thätigkeit des Vaters bezeichnet worden sei; ecce, sagt Augustinus, et ipse mundator est palmitum, quod est agricolae non vitis officium, qui etiam palmites operarios suos facit.

Selbstverständlich ist ihre Reinigung nicht als vollständig abgeschlossen anzusehen. Sie hat den Zustand des Reinseins in ihnen ge-

---

V. 3. Der Nachdruck liegt nicht darauf, dass die sittliche Reinheit eine bei ihnen bereits eingetretene sei, sonst stände ἤδη nicht mit ὑμεῖς voraus, sondern darauf, dass an ihnen schon verwirklicht sei, was er eben gesagt (Mey., Luthdt., Keil, Weiss); darum kann der Satz auch keine Beruhigung sein wollen wegen der zweiten Operation des καθαίρειν (God., Schegg, Schanz), noch weniger wegen des αἴρειν (Lück.). — ὁ λόγος = Wort bei der Fusswaschung 13, 10 Hilgf., Ebr.; = sermo passionis et resurrectionis Rup.; = Abschiedsreden Tol., a Lap., Corl.; allgemein Cyr., Euth., (Mald. und die meisten Neueren). August. bringt es auch zur Fusswaschung in Beziehung und versteht darunter dann das sacramentale Wort, welches auch in der Taufe dem Wasser erst die Reinigungskraft verleihe:

schaffen, aber sie ist auch ein Prozess, welcher der Weiterbildung und Vollendung noch bedarf. Auch den fruchttragenden Zweig behält der Winzer noch im Auge und in Pflege, damit er noch mehr Frucht bringe; auch wer gebadet ist, bedarf noch, dass seine Füsse gewaschen werden (13, 10). Quis enim, sagt St. Augustin, est in hac vita sic mundus, ut non sit magis magisque mundandus? Sie sind in einem Zustande der Reinheit, aber noch kann dieser Zustand, wie die folgende Mahnung zeigt, verloren, noch kann er gehoben und vervollkommnet werden.

Sie stehen bereits in der gnadenvollen Verbindung mit ihm; diese tröstliche Versicherung leitet die Ermahnung wirksam ein, alles zu thun, um diese Verbindung zu erhalten. Darin laufen alle ihre Pflichten zusammen, denn auf die Erhaltung dieser Verbindung kommt alles an. Wird der Zweig vom Rebstock getrennt, wird seine Verbindung mit demselben ganz oder halb durchschnitten, ist die Circulation des Saftes aus dem Stamm in den Zweig unterbrochen oder gestört, so hört alle Fruchtkraft des Zweiges auf. Also ist wirklich die Bewahrung ungestörten und innigsten Lebensrapportes mit Jesus des Gläubigen oberste und Eine Pflicht; er erfüllt sie durch Bewahrung des Glaubens, aber eines mit Liebe gepaarten, in Erfüllung der Gebote sich darlebenden Glaubens. Dann bleibt der organische Zusammenhang zwischen Stamm und Zweig ein gesunder und lebendiger, wenn der Zweig durch nichts sich vom Stamme lossreissen lässt, fest an ihn sich hält, aber auch Kraft und Saft, die ihm aus dem Stamme zukommen, aufsaugt und verarbeitet und zu Früchten ausbildet. All das verlangt eigenes Mitthun und Anstrengung aller Kräfte. Solchem Verhalten des Zweiges wird alsbald und unmittelbar vom Stamme Antwort: „bleibet in mir und ich in euch". Da verknüpft sich mit der Ermahnung die Verheissung, mit der Forderung das Versprechen, und das zweite Glied drängt sich möglichst nahe ans erste heran, zum Zeichen, dass beides völlig mit einander eintrete, mit dem ersten das zweite unmittelbar ge-

---

quare non ait: mundi estis propter baptismum, quo loti estis, sed ait: propter verbum quod locutus sum vobis, nisi quia et in aqua verbum mundat? detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. Nam et hoc utique dixerat, quando pedes discipulis lavit: qui lotus est etc. (Joh. 13, 10).

V. 4. Aug. erklärt die Doppelformel: ihr in mir, ich in euch, daher, dass das Bleiben in beiden Fällen ein anderes sei: non eo modo illi in ipso, sicut ipse in illis . . ita quippe in vite sunt palmites, ut viti non conferant, sed inde accipiant unde vivant; ita vero vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis non sumat ab eis. vgl. Schegg. Das Bleiben Jesu in uns beziehen,

geben sei. Sobald seitens des Menschen die Eine Bedingung gewahrt wird, dass er an Jesus sich hingibt, so geniesst er alsbald des Glückes, dass Jesus an ihn sich hingibt, d. h. alles Leben, alle Gnade, alle Fruchtkraft, deren er bedarf, ihm zuströmen lässt. Unzuverlässig ist hier nur der menschliche Faktor, der daher durch Ermahnung und Aufmunterung gefestigt wird, der göttliche ist absolut zuverlässig und tritt sofort in Action, sobald der Wille des Menschen die Verbindung hergestellt hat. Wie absolut nothwendig die Erhaltung und Wahrung der letzteren sei, wird nochmals besonders ans Herz gelegt unter Benützung des Gleichnisses: „wie die Rebe nicht Frucht bringen kann von sich selbst, wenn sie nicht am Rebstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet.“ So nothwendig gute Werke sind, so nothwendig die Verbindung mit mir; denn die Fähigkeit erstere hervorzubringen, ist mit letzterer gegeben und hört mit ihr auf, wie jede Fruchtfähigkeit des Zweiges im selben Augenblick endet, wo seine Verbindung mit dem Weinstock gelöst ist. Damit ist also ausgesprochen, dass alle Naturkraft des Menschen zu christlich guten Werken nicht ausreicht, dass letztere den Gnadenzustand und die Gnadenhilfe erfordern.

Schon in der bisherigen Rede hatte der Herr deutlich die Jünger den Zweigen im Weinstock-Gleichniss gleichgesetzt; wenn er sie jetzt noch ausdrücklich ins Gleichniss hereinnimmt und zu ihnen sich ins gleiche Verhältniss setzt, in welchem die Zweige zum Rebstock stehen, so soll dadurch eine kraftvolle Wiederholung und theilweise Erweiterung des vorigen Gedankens eingeleitet werden: es verhält sich wirklich mit dem Fruchtbringen, wie ich sagte: denn ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, ihr stehet also wirklich zu mir in derselben Beziehung, wie diese zu jenen. Nun wird auch die Folgerung aus diesem Verhältniss abermals gezogen, aber jetzt in positiver und in allgemeiner, nicht auf die Jünger speziell gehender Formulirung: „wer in mir bleibt

---

an sich richtig, aber hier zu speziell, auf die Eucharistie Cyr., Hanebg. Die enge Zusammengehörigkeit des μείν. ἐν. ἐμ und κἀγὼ ἐν ὑμῖν ist hervorzuheben, doch darf man nicht geradezu erklären: bleibet in mir und machet, dass ich in euch bleibe (Tol., Mald., Jans.), so dass auch das zweite Glied zur Mahnung würde.

V. Man kann doch nicht von einer eigentlichen Rechtfertigung reden, die Jesus nun dafür gebe, dass er sein Verhältniss zu den Jüngern dem des Weinstocks zu den Reben gleichgesetzt habe (Luthdt., Weiss), denn schon in der bisherigen Rede ist es doch mehr als bloss angedeutet, dass er die Jünger mit den Rebzweigen vergleicht; die besondere Hervorhebung hat also vielmehr den Zweck der nachdrücklichen Bekräftigung. — κἀγὼ ἐν αὐτῷ für καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω ist eine Brachylogie, die auch bei den Klassikern nicht ungewöhnlich ist, vgl. Buttm.

und ich in ihm, der bringt viele Frucht". Als ein allgemein giltiges Gesetz wird promulgirt, dass das Bleiben in Jesus nicht bloss zum Fruchttragen, sondern zu reichem Fruchtbringen befähige. In πολὺν liegt somit ein gewisser Fortschritt des Gedankens; doch ist zu beachten, dass nicht auf ihm, sondern auf οὗτος der Hauptnachdruck des Satzes liegt, wie die folgende Begründung zeigt: er bringt viele Frucht, — er allein, denn ohne mich könnt ihr nichts thun. Nur mit ihm viel, denn ohne ihn nichts. Man kann sagen, dass das πολὺν durch seinen Contrast mit οὐδὲν helfen soll, den Gedanken mit denkbar stärkster Betonung auszusprechen. Dass er allein Quelle der Fruchtbarkeit ist, konnte nicht energischer ausgesprochen werden, als durch diese Entgegensetzung der vielen Frucht aus dem „mit ihm", und des Nichts ohne ihn. Dass die Rede nach dem allgemein formulirten Satz in der Begründung sich wieder an die Jünger speziell wendet, hat seinen Grund im Streben, die allgemein giltige Wahrheit gerade ihnen nahezubringen und zur Anwendung auf sich selbst zu empfehlen. Auch diese Begründung konnte nicht energischer gegeben werden. Zwar ist unter dem Thun offenbar dasselbe verstanden, wie unter dem Fruchtbringen, aber die Negation des Thuns klingt schärfer als die des Fruchtbringens, schon weil sie das Bild verlässt; eine weitere Verschärfung bewirkt die Verdoppelung der Negation.

Welches ist nun die grosse Wahrheit, die mit solchem Nachdruck ausgesprochen wird? Das χωρὶς ἐμοῦ wird als Tod und Ende alles Thuns angesetzt, selbstverständlich nicht des natürlichen Thuns, auch nicht natürlich guter Handlungen, sondern wie schon δύνασθε zeigt, des christlichen Thuns. Die absolute Unfähigkeit zu wahrhaft christlichem Thun, zu jedem übernatürlichen guten Werk ist mit χωρὶς ἐμοῦ gegeben. Das letztere aber ist nicht bloss die Verneinung des Bleibens in Jesus, sondern auch die Verneinung des κἀγὼ ἐν αὐτῷ; es sagt nicht bloss, dass mit der Aufhebung der Verbindung mit Christus alle Kraft zum Wirken aufhört, sondern auch, dass innerhalb dieser Gemeinschaft zu allem guten Thun die Hilfe und der Beistand Christi nothwendig sei. Christus ist bei allem christlichen Thun betheiligt, nicht nur sofern der Wirkende in der Gnadengemeinschaft Christi steht, sondern weil Christus mit ihm wirkt, weil bei all seinem guten Thun die Kraft und die Gnade Christi

---

327 f.; Kühner 599. 1077; Bernhardy 304. — χωρὶς ἐμοῦ nehmen Mey., Lück., Ebr. = χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ; Luthdt., Weiss, Keil, Schanz besser zu ποιεῖν. — Aug. behandelt die Stelle im Kampfe gegen die Pelagianer in folgenden Schriften: lib. I de gratia Christi c. 26. 27. 29; l. II contra duas epist. Pel. c. 8.

mit der Kraft des Menschen zusammenfliesst und zusammenarbeitet. Es wird also hier der Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der habituellen und actuellen Gnade zu allem wahrhaft christlichen Wirken und zu jedem einzelnen verdienstlichen guten Werke in stärkster Weise Ausdruck gegeben. Dagegen ist keineswegs, wie Calvin folgerte, auch die Möglichkeit ausgeschlossen, dass der Mensch mit der Gnade mitwirke; der Schluss: ohne mich könnet ihr nichts thun, also könnet ihr überhaupt nichts thun, auch nicht mit mir, vielmehr thue ich alles allein, ist, wie Maldonat mit Recht hervorhebt, kein logischer. St. Augustin hat an dieser Stelle den Haupthebel seiner Beweisführung gegen die Pelagianer eingesetzt und sagt geradezu, Jesus habe diese Worte gesprochen, ut responderet futuro Pelagio. Die Ausflüchte der Pelagianer, welche schliesslich zugaben, dass die Gnade allerdings einen Werth habe, aber nicht zur Ermöglichung, sondern nur zur Erleichterung der guten Werke, zerschellen an der Doppelnegation; es heisst nicht, sagt Augustin, ihr könnet wenig oder ihr könnet schwer Gutes thun, sondern ihr könnet nichts thun; ob also wenig oder viel, ohne ihn kann es nicht geschehen, ohne den nichts geschehen kann.

So verhält es sich mit dem Fruchtbringen. Nicht genügt es, dass der Rebzweig organisch in den Stamm eingegliedert ist und die Reinigungsthätigkeit des Winzers an sich erfahren hat. Die Verbindung muss sorgsamst erhalten werden, die Saftcirculation darf nicht in Stockung gerathen; denn der Rebzweig bedarf des beständigen Kraftzuflusses aus dem Stamme; er ist zu keiner Lebensregung, zu keinem Keimen und Sprossen, zu keinem Fruchttriebe fähig ohne die Mithilfe des Stammes. Wehe aber dem Rebzweig, welcher nicht am und im Weinstock bleibt und so den Fluch der Unfruchtbarkeit selbst auf sich zieht!

Dieses Gegenbild zum fröhlich gedeihenden, traubenbeladenen Zweige führt Vers 6 ein. Der Christ, welcher seine Verbindung mit dem Heiland gelöst und damit sich selbst um die Möglichkeit gebracht hat, gute Werke zu thun und Verdienste zu sammeln, theilt das Schicksal der unfruchtbaren Rebe. Die tragische Schilderung dieses Schick-

---

V. 6. Schegg erklärt sich mit Recht gegen die Deutung des ἐβλήθη ἔξω auf die Excommunication (Tol.); diese bedeutet nicht die absolute Trennung von Christus, bezweckt vielmehr die Wiedervereinigung. Die Aoriste erklären a Lap., Mey., Weiss, God. (früher) vom Standpunkt des letzten Gerichts aus, was etwas künstlich ist; Bäuml., Grot. vom gewöhnlichen Vorkommen; ginge noch an, wenn κλῆμα subj. wäre; Kuin., Bg. Crus. futurisch (Vulg. mittetur, arescet); Thol., Luthdt., Schegg, Keil, Schanz, Pölzl als aor. der unmittelbaren Folge (Winer

sals geben sechs kurze Sätze, alle durch καὶ kraftvoll verbunden, alle scharf und schneidig wie Schwertschläge, furchtbar und gewaltig wie Donnerstösse. Schon in dieser Schilderung verwebt sich aber Gleichniss und Anwendung; die ersten Züge sind sprachlich auf den unfruchtbaren Christen, die anderen auf den unfruchtbaren Rebzweig formulirt: „wenn jemand nicht bleibt in mir, so wird er ganz gewiss hinausgeworfen wie der Rebzweig, und er verdorrt, und sie sammeln ihn (den Rebzweig) und werfen ihn ins Feuer und er brennt". Die schlechte Rebe, welche vom Winzermesser abgeschnitten am Boden liegt, wird als völlig unnütz und unbrauchbar aus dem Weinberg hinausgeworfen; sie dorrt und trocknet nun vollständig aus und im Herbst, wenn man die Felder räumt, wird sie mit den anderen aufgelesen und ins Feuer geworfen und verbrannt. Die Schilderung gewinnt an Kraft dadurch, dass die beiden ersten Verba ins Präteritum gesetzt sind: ἐβλήθη — ἐξηράνθη; der Aorist hat hier wohl keine andere Function als die, das Eintreten dieser Folgen als etwas absolut Sicheres, Gewisses, Unentrinnbares zu bezeichnen und damit den Klang des Drohwortes zu verstärken.

Nun ist das allerdings eine in sechs Zügen gegebene gleichnissweise Darstellung, bei welcher noch fraglich sein könnte, ob sie nur im Ganzen oder in allen einzelnen Zügen umgedeutet und angewendet sein wolle. Doch ist zu beachten, dass in ἐβλήθη und ἐξηράνθη nicht κλῆμα, sondern der Christ selber das Subject ist, ferner dass die Schilderung des endlichen Schicksals, so sehr sie aus dem Gleichniss selbst herausgezeichnet ist, doch sichtlich mit der Schilderung des Schicksals der Verworfenen am jüngsten Gericht in den eschatologischen Reden bei Matthäus stimmt (5, 22; 13, 41 f.; 25, 41). Damit ist doch wohl die Berechtigung gegeben, jeden Zug im Gleichniss speziell zu deuten und auf das Schicksal des abgefallenen Christen zu übertragen. Wer von Christus innerlich sich losgesagt, der wird nach Vers 2 von des Vaters Hand vom Weinstock getrennt; hier ist noch stärker gesagt, dass er unfehlbar aus dem Weinberg hinausgeworfen werde, was das Abgeschnittensein vom Stock schon voraussetzt. Er

---

§ 40, 5. 6; Kühner 136, 386; Buttm. 175); vgl. jetzt auch God. (3. A.): le châtiment est tel considéré comme ne faisant qu'un avec la faute, qu'il parait déjà accompli en elle; das sofortige Eintreten (Weiss) liegt nicht nothwendig darin, trifft übrigens hier insofern zu, als ja die Folgen des völlig prinzipiellen und definitiven Bruchs gezeichnet werden. — αὐτὸ s. die textkrit. Noten; αὐτὰ wäre constr. κατὰ σύνεσιν (Win. 67. 587). Weiss verwahrt sich gegen die Deutung des συνάγουσιν auf die Engel und des Feuers auf die Hölle; richtig ist allerdings, dass man nicht ohne weiteres als Subject zu συνάγουσιν die Engel

wird also völlig ausgeschieden aus der inneren und äusseren Gemeinschaft mit Christus, aus der Kirche, dem Weinberg des Herrn. So von allem Leben abgeschnitten, verdorrt er und taugt nur noch fürs Feuer. Das Verdorren werden wir am ehesten, wie die Verwerfung, als einen aus dem Diesseits ins Jenseits sich hinüberziehenden Prozess zu denken haben, der im Gerichte seinen Abschluss findet. Es ist ein langsames und allmähliches Vertrocknen der Lebenssäfte in Folge davon, dass neue Säfte nicht zuströmen; was noch an christlichem Fond, an christlichem Wissen und christlicher Art im Menschen blieb auch nach der Lösung der Seelengemeinschaft mit Jesus, das zehrt allmählich sich auf und verflüchtigt sich; so tritt ein langsames Absterben ein, das zunächst zu einem Erlahmen und Abwelken, in der Folge zur Verhärtung und Verstockung führt. Dies gibt sich kund im Einschlafen des Gewissens und aller guten Regungen und in der schliesslich eintretenden völligen Unfähigkeit zu jedem christlichen Gedanken oder Entschluss, zu jeder Erhebung der Seele über sich selbst hinaus. In der Gluthitze des Gerichtes vollendet sich dieser Zustand und in der Glühhitze der Hölle endet er. Die Deutung der letzten Züge ist in der Gerichtsschilderung des Herrn selbst gegeben. Die Engel sind es, welche aus dem Reiche Jesu „sammeln alle Ärgernisse und die, welche das Unrecht thun“ (Matth. 13, 41) und sie in den Feuerofen werfen. Dass mit *τὸ πῦρ* auf das Höllenfeuer, mit *καίεται* auf die Höllenqualen hingewiesen werde, ist hier so wenig zweifelhaft, als in der citirten Matthäusstelle.

Das ernste Drohwort regt die Frage an, ob denn jeder Abfall von Christus irreparabel sei, ob die einmal gelöste Verbindung nie mehr eine Wiederankuüpfung finden könne und ob die angegebenen Folgen sofort und unabwendbar eintreten. Aus dem Text selbst ist die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederverbindung nicht zu beantworten; aber soviel geht aus ihm hervor, dass das Nichtbleiben, von welchem hier die Rede ist, als ein absolut vollendetes genommen ist, dem nun auch mit absoluter Sicherheit die Strafe folgt. Der Rebzweig ist vollständig abgetrennt vom Stamme; mit keiner Faser hängt

---

setzen darf (Pölzl u. a.); das Subj. ist unbestimmt: man; in der Auslegung kann aber jene sich durchaus nahelegende Beziehung nicht verboten werden. Dagegen werden Euth., Tol., Luthdt., God., Pölzl etwas zuweit gehen, wenn sie in καίεται das ewige Brennen ohne zu verbrennen angedeutet finden, vgl. Matth. 13, 40, wo κατακαίεται wahrscheinlicher ist. — Zu ἐβλήθη ἔξω und ἐξηράνθη bemerkt Chrys.: ἐβλ. ἔξ. οὐκέτι τῆς γεωργικῆς ἀπολαῦον χειρός, καὶ ξηραίνεται, τουτέστιν εἴ τι εἶχε τῆς ῥίζης ἀποτίθεται, εἴ τινα χάριν γομνοῦται ταύτης καὶ ἐρημοῦται τῆς ἐκεῖθεν βοηθείας καὶ ζωῆς.

er mehr mit ihm zusammen; das ist das Bild des Christen, welcher nicht bloss Liebe und Gnade, sondern auch den Glauben verloren und sich definitiv von Jesus losgesagt hat. Bei ihm ist Bekehrung und Wiederverbindung nicht mehr möglich. Aber nicht jede Lockerung, nicht jede Unterbrechung ist schon vollendeter Abfall. Für ganz abgestorbene Zweige gibt es keine Neubelebung mehr, wohl aber für kranke, schwache, halbwelke Zweige, wenn nur wenigstens noch Ein Saftkanal intact aus dem Stamm in den Zweig leitet, durch welchen Gesundheit, Leben und Kraft überströmen kann. Das aber ergibt sich klar aus den Worten des Herrn, dass auch Zweige, die einmal in voller Kraftverbindung mit dem Weinstock waren, aus ihm Frucht brachten und unter des Vaters Pflege zu reicherem Fruchtbringen befähigt wurden, wenn sie nicht das Ihrige thun zur Erhaltung der Kraftverbindung, der Fruchtfähigkeit und Lebensgemeinschaft, wieder der Klasse und dem Unglück der unfruchtbaren Zweige anheimfallen können, welche zu nichts mehr tauglich sind als zu einer Speise des Feuers (Ez. 13, 4).

Vom Nichtbleiben und seinen furchtbaren Folgen kehrt Vers 7 wieder zum Bleiben und seinem Segen zurück. Er berührt sich daher inhaltlich mit Vers 5 und hat zunächst den Zweck, den harten Klang, welchen die Rede im letzten Drohwort angenommen, für die Jünger zu mildern und der Drohung eine Verheissung nachzusenden; aber er ist keineswegs blosse Wiederholung von Vers 5, sondern leitet den Gedanken weiter. Er bildet den Übergang von der eigentlichen Gleichnissrede, die nur in dem Fruchtbringen, Vers 8, noch einmal anklingt, zur bildlosen Rede, welche der Vergleichung nun den eigentlichen Commentar nachsendet. Unter Verlassung des Bildes wird zunächst ein Hauptpunkt des Gleichnisses klar gelegt, nämlich wie der am Bild des Weinstockes illustrirte geistige Fructificationsprozess vor sich gehe. Die Bedingung allen Fruchtbringens wird wie Vers 4 vorausgestellt, nur mit dem Unterschied, dass für das Bleiben Jesu in seinen Jüngern das Bleiben seiner Worte in ihnen gesetzt wird: „wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, — was

---

V. 7. Unrichtig gibt Pölzl den Zusammenhang: „in der Verbindung mit Jesus müssen die Jünger ferner bleiben, weil sie die Bedingung der Gebetserhörung ist“; darin liegt kein „ferner“; der Vers ist aber auch nicht blosse Wiederholung von V. 5 in anderer Form (Schanz), noch beginnt jetzt eine Schilderung des Segens der Gemeinschaft (Keil), von welchem ja schon V. 5 handelt. Fälschlich nehmen das zweite μένειν als Bedingung des ersten Hengst., Lück., de W., Bisp.; Mey., Luthdt., Keil, Weiss richtig: das zweite ist nothwendige Folge des ersten; aber ihre Erklärung der Formel ist unrichtig; der Gedanke,

immer ihr wollet, bittet und es wird euch werden.“ Es ist zum voraus wenig wahrscheinlich, dass die Doppelformel, welche die Bedingung enthält, wesentlich andere Bedeutung habe, als die in Vers 4, obwohl das zweite Glied anders gefasst ist. Es liegen entschieden die Gedanken ganz fern, dass das Bleiben der Worte, d. h. die Beobachtung derselben nothwendig sei zum Bleiben in ihm; dass das Halten der Worte sich mit innerer Nothwendigkeit aus dem Bleiben in ihm ergebe; dass Bleiben und Gebotserfüllung Bedingung erhörlichen Gebetes sei u. s. f. Wäre hier vom Halten der Gebote die Rede, so wäre sicher das hiefür sonst immer gebräuchliche τηρεῖν gewählt; auch wäre es ein ganz schiefer Gedanke, dass erst durch Erfüllung der Worte Jesu das Gebet des Gläubigen Erhörungskraft erhalte, während doch vielmehr die Erhörung des Gebetes erst zum Halten der Gebote, zu guten Werken befähigt. Das Bleiben der Worte Jesu ist vielmehr lediglich dem Bleiben Jesu selbst substituirt und bedeutet auch nichts anderes. Auch hier fügt das zweite Glied der Formel das hinzu, was unmittelbar und von selbst mit dem ersten sich verbindet und mit ihm in Kraft tritt, und der Sinn ist kein anderer als dieser: wenn ihr in mir bleibet und, was dann von selbst eintritt, ich in euch bleibe. Wo Christus ist, da ist sein Wort, und wo Jesu Worte in einer Seele bleiben, ihr lebendiger, innerer Besitz sind, da wohnt er selbst persönlich inne. Es bleibt nur noch die Frage, warum hier dem Bleiben Jesu das Bleiben seiner Worte substituirt ist. Die Antwort ist leicht zu geben; der Grund liegt lediglich in der hypothetischen Fassung der Aussage. Es konnte wohl gesagt werden: „bleibet in mir und ich in euch“, aber nicht: wenn ihr in mir bleibet und ich in euch. Daraus hätte der Schein entstehen können, als ob das Bleiben Jesu in ihnen von irgend einer ausser ihnen selbst, ihrem Willen und Verhalten gelegenen Bedingung abhängig wäre, als ob die Verheissung an zwei Bedingungen hänge, deren erste wohl sie selbst herstellen könnten, deren zweite sie aber nicht in der Hand hätten. Darunter hätte der sichere und bestimmte Klang der Verheissung gelitten. Die gewählte Formulirung lässt keinen Zweifel darüber, dass es völlig in ihrer Macht liegt, den ganzen noth-

---

dass die Betrachtung der Worte Jesu hauptsächlich zum Beten bewege (God. vgl. Keil), liegt ganz ferne, aber auch der Gedanke an das Halten der Gebote (Tol., Schegg, auch Keil). — Die Erhörung schränken willkürlich ein auf das Gebet um Wirksamkeit für das Reich Gottes Hengst., Lück., de W.; auf das Gebet um Kraft zur christl. Lebensbethätigung V. 5: Weiss; auf das Gebet, zu welchem Jesu Wort treibe: Keil; sachlich, aber nicht formell motivirt ist der Hinweis auf das αἰτεῖν ἐν ὀνόματί μου: Mey., Luthdt. Die Berechtigung dieser Verweisung ist nur mit unserer Fassung des ἐν ὀνόματι gegeben. — Gut Rupert.: numquid

wendigen Untergrund für die folgende Segensverheissung zu schaffen, sofern das eine und andere μένειν durch sie bewirkt werden kann.

Wenn ihr in der vollen Lebensverbindung mit mir stehet, — ihr verbunden mit mir durch Glaube und Liebe, ich verbunden mit euch in Liebe und Gnade, — was immer ihr wollet, bittet und es wird euch werden. Die freudige und begeisterte Aufforderung, zu bitten, verstärkt noch den frohen Ton der weitgehenden Verheissung. Man hat kein Recht, den weiten Kreis, welchen sie zieht, von sich aus einzugrenzen, oder aus dem Vorhergehenden oder Folgenden Schranken für sie zu holen. Es gilt keine Näherbestimmung und Begrenzung als die im Ausspruch selbst liegende. Alles Bitten wird erhört, welches aus solch engster Verbindung mit Jesus hervorgeht. Das Wort läuft völlig parallel den Verheissungen, welche oben dem Gebet im Namen Jesu gemacht wurden (14, 13. 14; vgl. 16, 23. 24. 26); beide Verheissungen lauten gleich allgemein und sind nicht auseinander zu reissen. An unserer Stelle ist die Probe zu machen für die richtige Bestimmung des ἐν ὀνόματι; diese Formel ist hier erklärt, — vollkommen in dem Sinne, in welchem wir oben sie gefasst haben; sie bezeichnet ein Beten aus der bleibenden Gemeinschaft mit Jesus heraus.

Mit dieser tröstlichen Verheissung und Aufforderung ist nun eine bündige Erklärung des oben im engeren Anschluss an das Gleichniss Gesagten gegeben. Wie die organische Verbindung mit ihm fruchttreibend wirke und zwar mit unfehlbarer Gewissheit, nach festem, den Naturgesetzen analogem Gnadengesetz, das ist nun dargethan. Das Geheimniss des Fruchtbringens ist hier erschlossen. Die Verbindung mit Jesus ist ein bleibender Zustand; dieser Zustand gibt sich mit innerer Nothwendigkeit kund im Gebet; das Gebet findet sichere Erhörung; das Resultat dieser Erhörung sind die Früchte, die guten Werke; ihre Zeitigung bedeutet das γενήσεται.

In die Sprache des Gleichnisses zurückübersetzt, würde das Bitten die im Saftsaugen liegende Bethätigung der Zusammengehörigkeit von Zweig und Stamm sein. Wie diese organische Verbindung darin sich wirksam erweist, dass der Zweig fort und fort gleichsam bittend

---

vitis palmitibus suis aliquid suum denegat vel subtrahit? nonne omnem gratiam sui viroris, omnem virtutem suae radicis in eos transfundit et per singulos dispartit totumque ex illis fructum suum dependere facit? Quae autem gratia, quae virtus est in radice vitis hujus, scilicet Christi filii dei, nisi omnis plenitudo septiformis spiritus sancti? Ergo sicut palmites a vite nihil aliud nisi quod habet vitis in se, expectare vel accipere possunt, sic isti palmites rationales a vera vite quae Christus est, nihil nisi quod habet ipsa vitis vel petere debent vel accipere possunt.

an den Stamm sich wendet und durch Saugen aus ihm die nöthige Kraft, den nöthigen Saft zieht, so stellt sich mit der höheren organischen Verbindung zwischen Christus und den Seinigen nothwendig auch das Gebet ein, die naturgemässe Bethätigung dieser Verbindung. Wie nun bei normalem Zustand der Stamm dem mit ihm richtig verbundenen Zweig den Lebenssaft nie verweigert und entzieht, so ist auch die Nichterhörung des aus der wahren Verbindung mit Christus hervorgehenden Gebetes unmöglich. Somit ist nun erklärt, wie mit der organischen Verbindung mit Christus das Fruchtbringen von selbst gegeben ist; die Hauptleistung, mit welcher der Christ dabei betheiligt ist, ist ausser der sorgfältigen Wahrung der Verbindung das Beten, das Saftsaugen aus dem Stamm. Nun ist auch klar, warum diese Bitten unbedingt erhörungswürdig und erhörungsfähig sind: wie der Zweig nichts anderes aus dem Weinstock ziehen will, als den Saft des Weinstockes, so können auch die Gebete des in jener Gemeinschaft mit Christus Stehenden keinen anderen Geist und Sinn haben als den Geist Christi, sie können nichts anderes wollen und bezwecken, als was Christi ist, die Verbindung mit ihm betrifft, erhält, fördert, befruchtet.

So ist die Möglichkeit des Fruchtbringens den Jüngern gesichert; das Fruchtbringen aber bedeutet Verherrlichung des Vaters, der ja der Herr des Weinstockes ist: „darin ist mein Vater verherrlicht, dass ihr viele Frucht bringet". Das Gedeihen des Weinstockes ist des Winzers Freude und Ehre. Die Verbindung des Verses mit dem vorigen hat Schwierigkeit bereitet; sie liegt aber, zunächst dem Gedanken nach, darin, dass in *καρπὸν πολὺν φέρειν* nur das Resultat des Bittens und seiner Erhörung genannt ist. Durch die Gebetserhörung wird das reiche Fruchtbringen bewirkt, die überquellende, herrliche Fruchtbarkeit dient zur Glorie des Vaters. Durch den *ἵνα*-Satz wird also Vers 1 in den Gedanken hineingenommen. Logisch bezieht

V. 8. ἐν τούτῳ wird von Lamp., Olsh., Lang., Mey. rückwärts auf die Gebetserhörung bezogen (vgl. Cyr.: auf alles vorhergehende, namentlich die Sendung des Sohnes als Weinstocks); dann findet aber ἵνα keine annehmbare Erklärung mehr; es ergäbe sich das Inadäquate, dass das Fruchtbringen als Ziel und Zweck der Verherrlichung des Vaters angesetzt wäre, während doch diese sonst immer letztes Endziel alles Wirkens des Herrn und der Gläubigen ist; auch würde sich der Gedanke in unerträglicher Weise im Kreis bewegen, da die Erhörung der Gebete mit dem Fruchtbringen zusammenfällt. Daher ist es allein richtig mit Chrys., Aug., Rup., Mald., Tol. und den meisten Neueren ἐν τούτῳ vorwärts zu beziehen auf ἵνα, so dass letzteres dessen Exposition ist; ἵνα hat dann hier wie auch sonst (4, 34; 6, 29; 17, 3 Winer § 44) die telische Bedeutung fast abgestreift; vgl. schon Mald.; Keil sucht sie zwar zu retten durch die

sich somit das ἐν τούτῳ sowohl auf das Vorhergehende, als auf das nachfolgende ἵνα; sprachlich nur auf letzteres. Wenn man aber fragt, warum die Verherrlichung des Vaters als Resultat des Fruchtbringens ausdrücklich hervorgehoben werde, so ist darauf zu antworten, dass offenbar, wie in Vers 6 das Nichtbleiben bis in seine letzten Consequenzen verfolgt wird, so hier auch das Bleiben in seinen segensvollen Folgen und Wirkungen aufgezeigt werden will. Die Glorie des Vaters stellt ein freundliches Gegenbild dar zu dem Höllenfeuer, in welchem die unfruchtbare Rebe verzehrt wird; „ihr werdet meine Jünger werden" ist der Gegensatz zu: „er wird hinausgeworfen und verdorrt". Wenn hier die Segensfolge des Fruchtbringens auf den Vater, nicht auf die Gläubigen bezogen erscheint, so ist doch implicite in der Verherrlichung des Vaters durch die Gläubigen die Verherrlichung der Gläubigen durch den Vater enthalten und gegeben; der Vater lohnt mit Glorie, was zu seiner Glorie gewirkt worden.

Der Beisatz: καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταὶ kann sprachlich mit ἵνα verbunden, oder als selbständiger Satz genommen werden; im letzteren Falle gewinnt er an Nachdruck und Gewicht: „und so werdet ihr meine Jünger werden". Soll die Beifügung nicht inhaltlos sein und nicht alle Ordnung und richtige Aufeinanderfolge verkehren, so muss sie sensu pleno vom vollkommenen Jüngerverhältniss genommen werden. Das Fruchtbringen setzt das Jüngerverhältniss voraus; es hat die Vollendung dieses Verhältnisses zum Resultat. Die unfruchtbare Rebe wird völlig abgeschnitten vom Weinstock, die fruchtbare wird vollkommen mit ihm verbunden, verwächst noch stärker in ihn. Durch die Bethätigung der Gemeinschaft mit Christus werden deren Bande

---

Erklärung: darin ist der Vater verherrlicht, dass ihr euch bestrebet, viele Frucht zu bringen, aber nicht im Bestreben, sondern im wirklichen Fruchtbringen ist diese Verherrlichung gegeben. Was den Gedankenzusammenhang anlangt, so findet Rup. hier die Erklärung, warum der Vater mit solcher Willigkeit auf die Bitten mit Erhörung antworte: inde tanta patris largitas ad faciendum vobis quodcunque petieritis, quia videlicet hoc ad laudem et gloriam nominis ejus proficit, si vos fructum plurimum afferatis; die an sich plausible Erklärung ist deswegen unannehmbar, weil in Vers 7 die Erhörung gar nicht ausdrücklich auf den Vater zurückgeführt wird, vielmehr, dem Gleichniss entsprechend, zunächst dem Sohn, dem Weinstock zukommt. Noch weniger kann Hanebergs Vermuthung getheilt werden, dass durch die Beifügung die Befürchtung des „unitarischen Juden" gehoben werde, „er möchte durch das Bleiben in Christo von der Verehrung des Einen wahren Gottes abgelenkt werden"; das würde zum mindesten Judäer, nicht Jünger als Zuhörer voraussetzen. Die Beachtung der offenbaren Parallele zwischen Vers 8 und 6 bringt Klarheit in den wahren Zweck der Beifügung. — ἐδοξάσθη, der aor. proleptisch; καὶ γενήσ. lassen noch von ἵνα

immer unzerreissbarer; der in Gnade eingeflösste Zustand wird immer mehr selbsterrungener Besitz. Ihre Stellung zum Vater und zu Christus wird durch das Fruchtbringen geordnet, vollendet, zur Grundlage des ewigen Heiles und der ewigen Glorie gefestigt.

Nun folgt der Hinweis auf seine Liebe und die Mahnung, in seiner Liebe zu bleiben. Das hängt mit dem Vorhergehenden nicht so zusammen, dass jetzt ein Motiv, oder nebst der Verherrlichung des Vaters ein weiteres Motiv, die Liebe Jesu, angefügt würde, welches die Jünger zum Bleiben in ihm bewegen soll. Nicht ein Grund des Bleibens ist angegeben, sondern dieses Bleiben selbst ist als ein Bleiben in der Liebe charakterisirt. Darin liegt der Fortgang der Rede. Auch die folgenden Verse haben somit keinen anderen Zweck, als die Hauptgedanken des Gleichnisses immer klarer herauszuschälen. Ist im Vorhergehenden das Geheimniss der Fruchtbarkeit, welche mit der organischen Verbindung mit ihm eintritt, erklärt, so wird nun das Wesen dieser organischen Verbindung selbst aufgedeckt und dem Verständniss näher gebracht. „Bleibet in mir, und ich in euch" — das wird nun erläutert; es wird gesagt, welches die verbindende Kraft ist, die Rebzweig und Rebstock eint, welches der Lebenssaft, der aus dem Rebstock in die Zweige fluthet, welches das gemeinsame Lebensblut, das die Verbindung lebendig erhält: die Bindekraft, der Lebenssaft und das warme Lebensblut ist die Liebe.

„Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt." Die Analogie der Liebe des Vaters zum Sohne ist angezogen, um anzudeuten nicht nur, was es Hohes um die Liebe Jesu zu den Jüngern sei, da sie nur mit der Liebe des Vaters zum Sohne sich vergleichen lasse, sondern auch, dass die Liebe des Heilandes zu seinen Jüngern, jene nämlich, durch welche er sie eben in die Gemeinschaft mit sich erhob (ἠγάπησα), vom Vater ausfliesst, ins Herz des Sohnes sich ergiesst und von ihm auf die Gläubigen, die er mit sich verbindet, überströmt, so dass diese der Liebe des Vaters und Sohnes theilhaftig sind. In Liebe hat er die Jünger mit sich verbunden, in seine messianische

---

abhängen Aug., Mald. (entscheidet sich für die Lesart γένησθε); selbständig nehmen es Chrys., Theoph., Euth. und die meisten Neueren. Thom., Tol. nehmen eine Umstellung an: solet scriptura aliquando ordinem rerum postponere; die anderen richtig von der vollkommenen Jüngerschaft.

V. 9. Keil: ein neues Motiv zum Bleiben in ihm, so auch Hengst., Corl. (quartum motivum manendi; Tol. sextum argumentum), Weiss; Aug. auf das unmittelbar Vorhergehende: ecce unde nobis sunt opera bona. — ἐν τῇ ἀγ. τ. ε. = eure Liebe zu mir Apoll., Euth., Mald. (Kuin., Mai.; Chrys. und Theoph. werden mit Unrecht für diese Auffassung citirt); = meine Liebe zu euch Cyr.,

Gemeinschaft aufgenommen: in dieser Liebesgemeinschaft sollen sie nun bleiben. Schon weil unmittelbar vorher von seiner Liebe zu ihnen die Rede ist und auch Vers 13—16 ebendiese in den Vordergrund der Rede tritt, ist hier unter seiner Liebe nicht die Liebe der Jünger zu ihm, sondern seine Liebe zu den Jüngern zu verstehen, wie St. Augustin mit Recht bemerkt: quamvis quod ait: manete in dilectione mea, non apparet, quam dixerit dilectionem, utrum qua eum diligimus, an qua ipse diligit nos, sed ex verbo superiore dignoscitur; dixerat quippe: et ego dilexi vos, cui verbo continuo subjunxit: manete in dilectione mea, illa ergo, qua dilexit nos; quid est ergo: manete in dilectione mea, nisi manete in gratia mea. Freilich ist darin mehr als angedeutet, dass ein Bleiben in der Liebesverbindung eben nur durch Gegenliebe bewirkt und erzielt werden kann.

Letzteres bildet den Gedanken des folgenden Satzes: „wenn ihr meine Gebote beobachtet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich die Gebote meines Vaters beobachtet habe und in seiner Liebe bleibe". Zwar ist hier die Gegenliebe nicht mit Namen genannt, aber für sie ihr Mark und Kern: das Halten der Gebote. Wahre Liebe ist nicht denkbar ohne thätigen Gehorsam, Gehorsam nicht ohne Liebe. Für diesen ihren Gehorsam stellt er ein herrliches Vorbild ihnen vor Augen: sich selbst. Er hat des Vaters Gebote bewahrt; diese Unterschrift kann er unter sein jetzt zu Ende gehendes Leben setzen. In den Linien des Vaterwillens ist sein ganzes Leben hienieden verlaufen; seine Speise war, den Willen dessen zu thun, der ihn gesandt hat (4, 34); darum hat auch die Liebe des Vaters mit stets gleicher Sonnenwärme ihn umflossen, und auch die Todesleiden, die über ihn hereinbrachen, bedeuten kein Erkalten und Entziehen dieser Liebe. An diesem seinem Gehorsamsleben wird nun die Seite hervorgehoben, wonach es für die Christenheit ein Vorbild der Lebensführung sein soll. Den Blick hingerichtet auf das vollkommene Beispiel ihres Meisters, sollen sie nur darauf bedacht sein, dass keiner ihrer Schritte die Bahn

---

Aug., Bed., Thom. a Lap., Tol. und fast alle Neueren. Den Nachsatz führt κἀγὼ ein, nicht μείνατε (Mald., Grot., Olsh.); letzteres setzt die Deutung der ἀγ. als Liebe der Jünger zu Jesus voraus.

V. 10. Die Voransetzung von αὐτοῦ am Schluss des Verses hat wohl ihren Grund nur in der Gegenüberstellung von seiner und des Vaters Liebe; Mey. wollte in ihr eine Äusserung des Gefühls des Glückes und der Würde finden, das mit dieser Gemeinschaft verbunden gewesen. August., welcher auch hier richtig erklärt: quod ait etiam de patre: maneo in ejus dilectione illa scilicet accipienda est, qua dilexit eum pater, verwirrt sich dann in der ersten Vershälfte etwas, indem er in dilectione mea doch wieder von der Liebe der Jünger zu

seiner Gebote verlasse, dann wird auch keiner ihrer Schritte sie aus der Sonnennähe seiner Liebe entfernen. Also: aus Liebe und in Liebe hat er sie mit sich verbunden; diese Liebe muss von ihnen erwiedert, die Verbindung durch Gehorsam erhalten werden; dass ein Gehorsam aus Liebe verlangt wird, darüber lässt die Berufung auf sein Beispiel keinen Zweifel.

Die Trosttendenz der Rede bricht nun in einem schönen Gefühlserguss hervor, in der bewegten Versicherung, dass seine Worte nichts anderes bezwecken, als ihre Seele mit Freude zu erfüllen: „dies habe ich zu euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und eure Freude voll werde". Damit wird die Freude als die beabsichtigte Wirkung seiner Worte angesetzt, aber indirect auch der Freudencharakter der Liebesgemeinschaft mit ihm, von welcher er eben geredet, ausgesprochen. Der Liebesbund ist zugleich Freudengemeinschaft; Bleiben in ihm, das heisst Bleiben in seiner Liebe; Bleiben in seiner Liebe, das bedeutet Wohnen der Freude Jesu in der Seele des Jüngers. Mit der Verbindung mit Jesus stellt sich auch die wahre Seelenfreude ein; die Freude ist gleichsam die duftende Blüthe, welche der Lebenssaft, der aus dem Stamm in die Zweige fliesst, am Zweig hervorquellen lässt. Das Blühen ist nichts anderes, als das stille Jubiliren des Zweiges in seligem Lebens- und Kraftgefühl. So ziehet durch die mit Christus verbundene Seele ein Klingen der Freude, ein fortwährendes Jubiliren und Erjauchzen in Gott, wie die Mystiker sich auszudrücken pflegten.

Das *ταῦτα* geht unzweifelhaft auf die ganze bisherige Rede von der Gemeinschaft mit ihm. Er hat diese Genossenschaftslehre ihnen klargelegt, hat manches ernste Wort dabei einfliessen lassen, hat manche grosse Forderung an sie gestellt, — aber der Zweck all dieser Worte war nur ein freundlicher und tröstlicher. Der Gedanke an diese

---

Jesus nimmt und dann die Schwierigkeit lösen muss, wie die Erfüllung der Gebote der Liebe vorausgehen könne: dilectio facit praecepta servari, an praecepta servata faciunt dilectionem? sed quis ambigat, quod dilectio praecedit? unde enim praecepta servet, non habet qui non diligit. Quod ergo ait: si praecepta etc. ostendit, non unde dilectio generetur sed unde monstretur.

V. 11. ταῦτα = Vers 1 — 10 Lück., Brückn., Mey., Luthdt., Keil; = Vs. 9 f. de W., Got., Weiss, Schanz, Pölzl; letztere Beschränkung lässt sich nicht motiviren. Meine Freude = die von Jesus in den Jüngern geweckte Freude Thel., Baumg. Crus., de W., Mai.; = die Freude Jesu an seinen Jüngern: Aug. (quid est gaudium Christi in nobis, nisi quod dignatur gaudere de nobis) Tol., Mald., (Lang., Ebr., Haneb., Corl.); = Freude, welche Jesu Besitz ist in der Einheit mit dem Vater Cyr., (Luthdt., God., Weiss, Schegg, Schanz, Bisp., Pölzl); für letztere Erklärung spricht auch die Analogie mit ἡ ἀγαπ. ἡ ἐμὴ und das pron. poss., welches die an zweiter Stelle genannte Erklärung unmöglich macht,

dauernde Gemeinschaft mit ihm soll ihr Herz erfreuen, ja seine eigene Freude, die aus der Gemeinschaft mit dem Vater ihm ewig fliesst, soll sich in ihr Herz ergiessen und dadurch ihre Freude eine vollkommene werden. Die Vollendung der Freude ist Folge seiner Worte und ihrer Erfüllung; denn seine Worte zielten auf nichts anderes ab, als auf die Vervollkommnung der Gemeinschaft mit ihm, mit welcher auch eine vollkommene Freude verbunden ist, soweit eine solche auf Erden genossen werden kann.

Vers 12 nur als Fortführung des bisherigen Gedankens zu nehmen, ist ebenso verkünstelt und unmotivirt, als zwischen Vers 11 und 12 eine Scheidungslinie zu ziehen und mit Vers 12 einen ganz neuen Abschnitt beginnen zu lassen. Mit ἐντολή und mit ἠγάπησα laufen zwei Fäden aus dem Vorhergehenden in diesen Vers über; aber diese beiden Fäden verknüpfen nicht mit Vers 11, sondern mit Vers 10, wo von den Geboten und der Liebe die Rede ist. Vers 11 erscheint sonach als eine Zwischenbemerkung; die pathetische Aufwallung, welche hier die Rede nimmt, und welche sich nicht streng logisch eingliedert, schliesst einen kleineren Gedankenkreis ab und kündigt eine kurze Pause an, nach welcher die Rede einen anderen, aber mit dem vorigen verwandten und zusammenhängenden Gedanken aufnimmt, der sich auf ihre Liebe zu einander bezieht: „dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe". Der Liebespflicht gegen ihn reiht sich hier eine zweite Liebespflicht an, welche die Jünger gegen einander zu erfüllen haben. Aber der Zusammenhang beider Pflichten ist ein sehr naher und inniger, nicht nur sofern beide Liebespflichten sind, sondern sofern der einen Liebespflicht ohne Erfüllung der anderen gar nicht genügt werden kann. Mit anderen Worten: es tritt jetzt nicht ein ganz anderes Verhältniss in den Gesichtskreis der Rede, es wird nicht nach Darlegung der Beziehung der Jünger zu Jesus ihre Beziehung zu einander ins Auge gefasst, sondern es wird nur eine andere Seite desselben Gemeinschaftsverhältnisses hervorgehoben, von welchem die ganze Rede handelt.

---

noch mehr die von Chrys., Enth. vertretene = eure Freude an mir (ἡ χαρὰ ἡ δι' ἐμέ). Wenn Aug. erklärt: gaudium ejus in nobis gratia est, quam praestitit nobis, ipsa est et gaudium nostrum, so ist damit die wirkende Ursache der Freude allerdings richtig angegeben, sofern die Gnade die Gemeinschaft mit Jesus stiftet und erhält; das impleatur bezieht Aug. auf das jenseitige Leben.

V. 12. Weiss begegnet mit Recht der den inneren Zusammenhang der Rede verkennenden Darstellung von Hengst., Ebr., Luthdt., welche hier einen ganz neuen Abschnitt beginnen, und die Liebesgemeinschaft mit einander ganz unvermittelt der mit Jesus an die Seite gesetzt sein lassen; aber auch ihm fehlt

Die Verbindung der Gläubigen mit Christus muss selbstverständlich auch eine Verbindung der Gläubigen unter einander zur Folge haben. Die mit ihm in solcher Weise organisch verwachsen sind, können sich untereinander nicht fern und fremd bleiben, sondern bilden auch mit einander einen organischen Verband. Dass das zweite Verhältniss nur Ausfluss, Wirkung und Folge des ersten ist, das spricht eben die Formulirung von Vers 12 in klarer und schöner Weise aus. Durch die Beobachtung seiner Gebote, hatte der Herr gesagt, werde die Liebesverbindung mit ihm fest und dauernd erhalten; nun ist aber sein Gebot *κατ' ἐξοχὴν* eben die Vorschrift, einander zu lieben, somit keine wahre Verbindung mit ihm ohne gegenseitige Liebe. Beide Ringe schliessen sich gleichzeitig, der Ring der Gemeinschaft mit Jesus und der Ring der Gemeinschaft der Christen untereinander. Diese Cohärenz beider Beziehungen wird durch den Hinweis auf seine Liebe nochmals betont. Seine Liebe bildet Motiv, Antrieb, Norm und Regel der Liebe zu den Mitbrüdern; das Bleiben in seiner Liebe ist nothwendig zugleich ein Bleiben in der Liebe des Mitbruders. Der Fortgang der Rede ist also klar. Das Bild der neuen Jüngergemeinschaft wird jetzt auch nach der menschlichen Seite hin gezeichnet, wornach sie eine Gemeinschaft mit denen bedeutet, welche in ebensolcher Weise mit Jesus verbunden sind. Das Gleichniss wird nicht wieder aufgenommen; wollte man aber auch diesen Punkt an demselben illustriren, so wäre zu sagen: wie die Verbindung der Rebzweige mit dem Stamm eo ipso zu einer Verbindung der Zweige unter sich durch den Stamm wird, so führt die Verbindung der Jünger mit Jesus zu einer Verbindung derselben unter sich. Aus beiden Beziehungen webt sich die neue Lebensgemeinschaft zusammen, welche in dieser Rede geschildert wird.

Der Hauptgedanke ist also nicht der, dass die Liebe zu einander Bedingung und Mittel sei, in der Liebe zu Jesus zu bleiben, oder der eben verheissenen Freude theilhaftig zu werden. Bei solcher Fassung wird der mit Vers 12 anhebende neue Gedanke wieder zu sehr ins Vorhergehende hineingezogen; so wenig er davon ganz losgerissen werden kann, so kommt ihm doch mehr Selbständigkeit zu, als nach der dargelegten Verbindung ihm bleiben würde. Es wird wirklich das Gemeinschaftsverhältniss, in welchem die Jünger stehen, nach einer anderen

---

der richtige Einblick in den Zusammenhang, wenn er der Ansicht ist, es werde im Folgenden nur der Weg angegeben, um zur Vollendung der Freude zu gelangen; vgl. Keil; die Nächstenliebe wird auch nicht eigentlich als Mittel des Bleibens in Jesus (Schanz) hier empfohlen, so eng freilich beides verknüpft erscheint.

Seite hin geschildert; der Liebe zu Jesus reiht sich die Liebe zu den Brüdern an, aber beide sind durch die stärksten Klammern verbunden, und die Doppelliebe, welche ihrem Quellpunkt, Wesen und Motiv nach nur Eine ist, begründet und erhält die Eine und selbe Gemeinschaft: die christliche Gemeinschaft, welche in Jesus ihren Lebensmittelpunkt hat. Die goldenen Fäden der einen und der anderen Liebe weben zu dem starken Bande dieser Gemeinschaft sich zusammen. Die Verwebung beider Fäden ist aber desswegen eine nothwendige und von selbst eintretende, weil die Liebe zu Jesus die Erfüllung der Gebote zur Bedingung hat, das Hauptgebot des Herrn aber, so recht sein Gebot, eben das Gebot gegenseitiger Liebe ist; folglich kann ja allerdings die Liebe zu Jesus ohne die Liebe zu den Brüdern gar nicht bestehen. Sonach ist die Folgerung des hl. Chrysostomus richtig: „wenn das Bleiben in ihm von der Liebe kommt, das Lieben von der Erfüllung der Gebote, das Gebot aber das ist, dass wir einander lieben, so ist folglich das Bleiben in Gott abhängig von der Liebe zu einander.“ Doch soll nicht das Hauptmittel oder das einzige Mittel angegeben werden, um in Christus zu bleiben, sondern das will betont werden, dass die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus mit innerer Nothwendigkeit sich auslebe und ausbilde zu einer Gemeinschaft der Jünger unter einander; die eine Liebe fordert die andere, so gewiss die Liebe zu ihm Erfüllung seiner Gebote verlangt. So hat er ein Recht, dies Liebesgebot das seinige zu nennen, wie er 13, 34 es ein neues nennt; das ist die neue christliche Liebe der Menschen zu einander, eine Liebe, welche mit der zu Jesus selbst nothwendig sich paart, nur mit ihr leben kann, aus ihr die Kraft zieht und an ihr sich emporrankt. Sein Liebesgebot ist kein kategorischer Imperativ: auf dasselbe trifft nicht zu, dass „Liebe nicht befohlen werden kann“; es ist ein neues Lebensgesetz, in welchem zugleich Grundquell, Motiv, Seele und Kraft der wahren Liebe angegeben und gegeben ist.

Seine Liebe zu den Jüngern ist Vorbild ihrer Liebe zu einander. Und welch ein Vorbild! Das denkbar höchste und vollkommenste: „grössere Liebe als diese hat niemand, dass jemand sein Leben hingibt für seine Freunde“. Es ist seine Liebe, welche hier geschildert

---

V. 13. ἵνα gibt bloss die Exposition zu ταύτην; die Versuche von Mey., de W., Luthdt., Ged., die telische Bedeutung von ἵνα auch hier zu retten, indem sie aus demselben eine Bereitwilligkeit, den Willen, die Absicht herausdemonstriren, führen zu Gezwungenheiten; nicht die Liebe ist die grösste, welche bereit ist, das Leben hinzugeben, sondern welche es wirklich hingibt (vgl. Weiss, Schanz). — τιθέναι ψυχήν dem Evangelisten geläufig (10, 11; 13, 37 f.; 1 Joh. 3, 16), sonst weder bei den Klassikern, noch von der Septuag. verwendet, eine

wird; aber in ergreifender Demuth nennt er sich selbst nicht und wendet er das Wort nicht direct auf seine Person. Das ist der höchste Höhepunkt, welchen die Freundesliebe erreichen kann: die Hingabe und Hinopferung seiner selbst im Dienste des Freundes, die Einsetzung des eigenen Lebens als Lösepreises für Leben und Heil des Freundes. Er ist es, der eben sich anschickt, diese blutige Höhe zu besteigen, für die Seinigen sein Leben in den Tod zu opfern. So liegt in diesem Wort ein durch den Klang der Liebe gemilderter Hinweis auf seinen Tod, welcher aber in die schönste Beleuchtung gerückt erscheint; über die Todesqualen, über die Schmach des Kreuzes ist der warme Glanz der Liebe ausgegossen; sein Lebensweg mündet ein in blutiges Leiden und Sterben, aber es ist die Liebe, welche diesen Weg ihn gehen heisst, die Liebe, welche dem Tod entgegengeht um der Freunde willen, weil sie stärker ist als der Tod. Von anderem Gesichtspunkt aus betrachtet, bietet der Erlösungstod Jesu einen Anblick, in welchem die Opferliebe des Herrn noch mächtiger hervortritt; in seinem Sterben feiert ja nicht bloss die Freundesliebe, sondern auch die Feindesliebe ihren Triumph, da er ja auch für seine Feinde, für Sünder und Ungerechte starb, und der letztere Liebeserweis kann ja allerdings noch grösser genannt werden, als der erstere. Aber diese an sich richtige Erwägung steht hier ausser dem Zusammenhang; er spricht hier nur zu Freunden und redet nur von der Freundesliebe; daher war nur der höchste Grad der Freundesliebe zu nennen, nicht der Liebe überhaupt. Seine Freundesliebe kann sich die vollkommene nennen; an ihr soll die gegenseitige Liebe der Jünger Norm und Massstab finden; von ihr soll sie Opferfähigkeit

---

wohl hebraisirende Ausdrucksweise, gleichen Sinnes wie Matth. 20, 28 δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν gebraucht ist (Chrys., Cyr., Mald., Calm., Luthdt., Mey., Keil, Schanz), nicht in Zusammenhang zu bringen mit animam ponere, deponere (Lück., de W., Ehr., Schegg, Weiss); bezüglich der Stelle 10, 11 sagt Weiss mit Recht, dass die Erklärung: als Lösegeld einsetzen, vom Bild des guten Hirten ganz abliege; aber die anderweitige Verwendung der Formel bei Johannes beweist, dass sie auch dort nicht speziell sich auf das Bild bezieht, noch aus ihm zu erklären ist. — Man hat sich viele Mühe gegeben, dieses Wort des Herrn mit Röm. 5, 6 ff. zu vereinbaren; wonach der Tod ὑπὲρ ἀσεβῶν καὶ ἁμαρτολῶν Höhepunkt der Liebe sei. Die Erklärungen, dass auch die Sünder seine Freunde seien (Luc. 7, 34) und im Hinblick auf die Wirkung des Todes hier so genannt werden (Thom.; Lück., de W., Luthdt., Stier, Schegg), oder dass Jesus nur von der unter Menschen vorkommenden grössten Liebe rede (Bern.), sind verschlungene und entbehrliche Auswege, wie auch die Abschätzung und Unterscheidung der Liebesgrade (Tol. vgl. Corl.: comparatio non cadit nisi in quantitatem aestimationis: major dilectio ea dicitur, quae plus dat ei quem diligit). Das Richtige deuten schon Mald., Jans. (ut ita diceret, praesenti loco non conveniebat) an; vgl. Keil, Weiss, Schanz.

lernen, — Opferfähigkeit bis zur Bereitwilligkeit, das Leben für die Freunde hinzugeben (1 Joh. 3, 16); aber nicht bloss der äussere Gradmesser ist in seiner Liebe gegeben, seine Liebe bis zum Tod ist auch das begeisternde Motiv, das ermunternde Vorbild, Quelle der Liebeskraft, Herd der Liebesglut; aus den Wunden Jesu ist die Nächstenliebe zu lernen und zu schöpfen.

Dass er in Schilderung dieser Liebe von sich und von ihnen gesprochen, daran lässt der folgende Vers keinen Zweifel übrig. „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr thuet, was ich euch auftrage.“ Die Freunde seid ihr, — meine Freunde: also der Freund, welcher liebt bis in den Tod, bin ich. Der Nachdruck liegt offenbar auf dem ersten, nicht auf dem zweiten Theil der Aussage. Dass sie wirklich im Freundschaftsverhältniss zu ihm stehen, das wird betont, nicht als ein Motiv für sie, ihm in Liebe treu zu bleiben, sondern, was allein dem Zusammenhang entspricht, als ein Motiv, einander zu lieben: ich habe euch das höchste Vorbild der Freundesliebe vorgestellt als Norm für euer gegenseitiges Lieben, denn ihr habt euch als Freunde anzusehen, — als Freunde unter einander, weil ihr in der Freundschaft mit mir geeint seid. Der Beisatz: wenn ihr thuet, was ich euch auftrage, enthält nicht die Bedingung ihrer Erhebung zu dieser seiner Freundschaft, sondern ihres Seins und Bleibens in derselben, gerade so wie oben das Bleiben in seiner Liebe von der Beobachtung der Gebote abhängig gemacht ist. Darin zeigt sich wieder dieselbe schöne Verkettung und Verschlingung der Liebespflichten gegen ihn und gegen einander, wie in Vers 12: ihr seid meine Freunde, wenn ihr meine Gebote haltet, — vor allem das Hauptgebot gegenseitiger Liebe, also ihr seid meine Freunde, wenn ihr gegenseitig euch als Freunde ansehet und behandelt. So ist also klar, dass die Freundesstellung zu ihm hier nicht als Motiv, ihn zu lieben, sondern die Brüder zu lieben geltend gemacht wird.

In steigender Wärme und Herzlichkeit legt der Herr ihnen dieses schöne Freundesverhältniss zu ihm, dessen Bedeutung und Würde, dar. Euch gebührt der Freundestitel. Früher habe ich euch

---

V. 14. Mit Unrecht schliesst Weiss aus der Beifügung der Bedingung, dass auch dieser Vers wie die Wendung der Rede in V. 12 nichts anderes bezwecke, als Bekräftigung der Ermahnung zum Gehorsam V. 9 f. und zum Bleiben in seiner Liebe. Nach dieser Annahme würde sich die Rede beständig im Kreis, nicht fort bewegen.

V. 15. Dass nicht mit νῦν δέ, sondern mit ὑμᾶς δὲ fortgefahren wird, zeigt klar, dass die Wandlung der Jünger aus Knechten in Freunde nicht als in einem bestimmten Moment eingetreten und abgeschlossen zu denken ist, aber auch dass

wohl Knechte und Diener genannt (12, 26; 13, 13 f. 16; Luc. 17, 7—10), nun nenne ich euch nicht mehr so; denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr thut. Dem Knecht kommt es zu, dem Wort des Herrn schlechthin zu gehorchen, auch ohne dass er hineinsieht in seines Herrn Absichten und Pläne, in das Wesen seines Thuns, zu welchem er die Kraft und den Willen des Knechtes in Anspruch nimmt. Das Charakteristische des Knechtes- und Sclavenverhältnisses liegt darin, dass hier die Beziehung des Herrn zum Untergebenen im Befehlen aufgeht und lediglich ein Verkehr von Wille zu Wille stattfindet. Wenn aber der Herr den Untergebenen in seine Gedanken und Absichten einweiht, wenn er ihn ins Innere seines Herzens schauen lässt, wenn er Zweck und Beweggrund seiner Befehle ihm offenbart, dann hört die Stellung des Untergebenen auf, eine knechtische und sclavische zu sein, denn der Untergebene versteht nunmehr nicht bloss, was er zu thun hat, sondern auch was sein Herr thut und will; er ist aus einem Knecht ein Freund und Vertrauter des Herrn geworden.

So sind die Jünger aus Dienern des Heilandes seine Freunde geworden, denn er hat ihnen nach und nach, vor allem an diesem Abend, sein ganzes Herz erschlossen, den ganzen Heilsplan ihnen geoffenbart und in die Geheimnisse der Zukunft sie eingeweiht, so dass nun ihr Gehorsam gegen ihn kein Knechtsgehorsam mehr ist, kein blosses Folgen auf den Befehl hin, sondern ein freies Gehorchen, bei welchem das Denken auf die Gedanken des Herrn, das Wollen auf den Willen des Herrn eingeht. Seine Offenbarungen an die Jünger hatten diese Klärung ihrer Stellung zu ihm, diese Verklärung ihres Gehorsams bewirkt. Sie wussten, dass Heilsabsichten seine Seele erfüllten, dass er ein Heilswerk auf Erden vollbrachte und ein Reich des Heiles auf Erden gründen wollte; und sie wussten, dass er für dieses Werk und Reich ihre Dienste in Anspruch nahm und dass alle seine Befehle an sie ihr eigenes und anderer Heil bezweckten; nun war ihr Gehorchen ein erleuchtetes und freiwilliges, denn sie konnten seinen Heilsgedanken und seinem Heilswillen sich innerlich anschliessen.

Wenn der Herr aber hier sagt, dass er den Jüngern alles kundgethan habe, was er vom Vater gehört, so scheint damit im Wider-

---

der Hauptgedanke sich nicht auf die Veränderung ihrer Stellung Jesus gegenüber beziehen kann. Aug., Bed. nehmen bei ἐγνώρισα die zukünftige Offenbarung, auch die in der Glorie herein, als ob es hiesse omnia nota facere decrevi (Mald.); Chrys., Theod. Mops., Theoph., Euth. = alles was für sie gut war und sie tragen konnten; Tol. omnia quae pro condicione eorum et munere tunc audire opportebat; = alles zur Mittheilung bestimmte Lück., Olsh., Thol.; alles Wesentliche Bisp., Schegg, Pölzl; die richtige Abgrenzung ist aus dem Context selbst zu entnehmen;

spruch zu stehen, dass er nach 16, 12 noch vieles ihnen zu sagen hatte, was sie noch nicht tragen können, und dass nach den Äusserungen über das Lehramt des hl. Geistes sie durch diesen nach seinem Hingang noch weiter sollen belehrt werden. Beides ist wohl vereinbar. Rupertus mahnt mit vollem Recht, dass es nicht heisse omnia quae scivit sed quae audivit. Nicht sein ganzes göttliches Wissen hat er ihnen mitgetheilt, sondern er hat ihnen alles geoffenbart, was er vom Vater für sie gehört hat und in der Zeit seines Wandels mit ihnen sie lehren sollte. Hier wie sonst (vgl. bes. 16, 13) bezieht sich ἀκούειν nicht auf den ewigen göttlichen Wahrheitsbesitz des Sohnes, nicht auf die Wahrheitsmittheilung, welche kraft der ewigen Zeugung vom Vater an den Sohn ergeht, sondern auf die messianische Offenbarungswahrheit, welche des Vaters Heilsrathschluss bestimmt, und welche der Sohn in gehorsamer und treuer Erfüllung dieses Rathschlusses aus des Vaters Hand nimmt und den Menschen mittheilt; vgl. die Erklärung zu 16, 12. 13. Soweit die Heilswahrheit ihnen nach des Vaters Rathschluss für jetzt, durch ihn zukommen sollte, hat er sie ihnen kundgethan; daneben bleibt bestehen, dass sie noch nicht im Besitz der ganzen Wahrheit sind, die ihnen zukommen soll, und dass ein anderer Lehrer seinen Unterricht fortsetzen und abschliessen wird. Aber das kann er bezeugen, dass er nichts ihnen vorenthielt aus Mangel an Liebe und Vertrauen, an wahrer Hingebung an sie; wenn er noch Zurückhaltung ihnen gegenüber beobachtete, so geschah auch das nur aus liebender Rücksicht auf sie, weil mehr ihnen nicht genützt hätte, und es geschah nach dem Rathschluss des Vaters, wornach das messianische Wahrheitskapitel sozusagen durch zwei Lehrer und in zwei Lehrcursen zur Vertheilung kommen sollte.

Es versteht sich von selbst, dass der Gegensatz zwischen δοῦλος und φίλος kein absoluter und ausschliessender ist. Die Stellung beider hat das Gemeinsame, dass sie eine Unterthänigkeitsstellung ist und die Pflicht des Gehorsams mit sich bringt. In der Gemeinschaft Jesu soll sich das Dienstverhältniss zu einem Freundschaftsverhältniss fortbilden und abklären, aber nie kann das Freundschaftsverhältniss etwa von der strengen Gehorsamspflicht gegen Jesus

---

vgl. God., Keil, Weiss, Schegg, Schanz; Weiss: nicht was ihm aufgetragen ward vom Vater, sondern was Jesus ihnen auftrug, — eine nicht ganz zutreffende Näherbestimmung, sofern ja das Wesen der Freundschaft eben darein gelegt ist, dass der Freund weiss, was der Herr thut; richtiger: was ihm vom Vater für sie aufgetragen ward. Die Auffassung von Weiss, wonach die Tendenz der Stelle die wäre, dass er jetzt in anderer Weise als bisher Gehorsam von ihnen verlange, nämlich aus Liebe, reisst den Zusammenhang völlig aus den Gliedern.

dispensiren. Der Jünger ist vom Herrn in seine Heilsabsichten eingeweiht und befähigt, erleuchteten und freiwilligen Gehorsam zu leisten; aber auch wenn im einzelnen Fall Plan und Absicht seines Herrn ihm dunkel bliebe, darf er den Gehorsam doch nicht verweigern. Je mehr er überhaupt sich selbst als Knecht des Herrn ansieht und je treuer er seinen Dienst leistet, umsomehr wird er der Freundesstellung sich würdig machen; je mehr er δοῦλος bleibt, umsomehr wird er φίλος werden. Darum kann nicht auffallen, dass der Herr sowohl früher nach Luc. 12, 4 die Jünger schon Freunde genannt hat, als sofort in Vers 20 sie wieder indirect Knechte nennt. Beides kann neben einander bestehen und die scharfe Unterscheidung, welche hier gemacht wird, steht im Dienste der moralischen Unterweisung über ihr Verhalten zu einander. Durch die ausdrückliche Zutheilung des schönen Titels an die Jünger soll nicht so fast das betont werden, dass sie zu ihm nun in ein ganz anderes Verhältniss getreten, als dass sie zu einander in nahe Beziehung gekommen seien und sich gegenseitig als Freunde anzusehen haben.

Auffallend ist, dass man trotz des Zusammenhangs und trotz der Nähe von Vers 17 die Bedeutung von Vers 16 so allgemein missverstehen konnte. In Vers 17 ist Sinn und Tendenz des Ausspruchs ja doch klar genug angegeben. Darnach soll also der Hinweis auf die den Jüngern unverdient gewordene Berufung nicht ein Motiv sein, in der Liebe Jesu zu bleiben, sondern ein Motiv, einander zu lieben. Sie alle sind der gleichen Bevorzugung theilhaftig geworden ohne ihr Verdienst, keiner hat vor dem anderen etwas voraus, alle sollen sie gegenseitig als Freunde und Brüder sich ansehen. Nicht sie haben ihn (sich, med.) erwählt, als Lehrer und Meister, sondern er hat sie (sich) erwählt, nämlich als Jünger. Letztere Erwählung bedeutet nach Vers 19 eine Herausnahme der Jünger aus dem Kosmos; diese hat

---

V. 16. Ein neues Motiv für das Bleiben in seiner Liebe finden in diesem Vers die meisten Erklärer. Cyr. lässt zwar den Heiland auch sein Beispiel als Vorbild zuvorkommender Liebe den Jüngern vorhalten, hat aber doch richtig bemerkt, dass die Aussage ein Motiv für die Liebe gegen andere, nicht gegen Jesus geben wolle; auch Tol. bezieht sie richtig auf die Liebe der Jünger zu einander, findet aber das Motiv fälschlich in der Grösse und Schwierigkeit ihres Berufes anstatt in der Gleichheit und Einheit desselben. Eine Mahnung zur Demuth (Andeutung bei Cyr.; Mey., Ebr., Messm.) liegt ganz ausser dem Context. — ἐκλέγ. term. techn. für Apostelerwählung 6, 71; 13, 18; Luc. 6, 13; act. 1, 2; vgl. schon Mald. und die meisten Neueren; die Beziehung auf die Erwählung zum Heil (Aug. an mehreren Stellen, Prosp., Thom.) liegt, wie schon Mald. darthut, fern; Chrys. (Lang., Luthdt., Corl., Haneb.) auf die Erwählung in den Freundschaftsstand. — ἔθηκα = gesetzt ins Liebesverhältniss zu mir Lück., de

aber dem Zusammenhang nach nicht bloss ihr persönliches Heil zum Zwecke und zur Folge, sondern die Erhebung in eine besondere Berufsstellung im Reiche Gottes; Grundlage dieses besonderen Berufes ist allerdings die Berufung zum Glauben und Heil. Wie das ἐξελεξάμην auf die Erwählung zum apostolischen Beruf geht, so auch ἔθηκα: ich habe euch ins apostolische Amt eingesetzt. Im folgenden καρπὸν φέρειν klingt allerdings das Gleichniss vom Weinstock wieder an, aber ἔθηκα darf nicht auf dasselbe bezogen und übersetzt werden: ich habe euch eingesetzt, scil. als Zweige in den Weinstock, wofür das Wort eigenthümlich gewählt wäre und wogegen das folgende ὑπάγητε spricht, welches sich nicht ins Bild fügt. Die feierliche Doppelformel, in welcher ihre Herausnahme aus der Welt und ihre Einsetzung ins Apostolat ausgesprochen wird, soll kraftvoll hervorheben, dass sie ihm ihre ganze Stellung und Sendung verdanken, und dass diese ihnen übertragene Mission und Würde eine hocherhabene ist.

Nun wird Inhalt und Zweck der Sendung noch besonders genannt: „damit ihr hingehet und Frucht bringet und euere Frucht bleibe". Das Hingehen dient nicht bloss zur Ausmalung, sondern deutet an, dass sie in Ausrichtung einer Mission hinausziehen sollen in die Welt; das Wort ist auch gebraucht bei der wirklichen Entsendung der Jünger Matth. 28, 19; Luc. 10, 3. Damit ist auch klar, welches Fruchtbringen vor allem gemeint ist. In erster Linie ist an die Früchte der apostolischen Mission zu denken, ohne dass die Früchte der persönlichen christlichen Lebensführung ganz ausgeschlossen wären; beide sind ja nicht ganz zu trennen: indem die Apostel ihrem Beruf nachkommen, bringen sie persönliche Früchte der Rechtfertigung, indem sie im Werk ihren Glauben ausleben lassen, verwalten sie ihr Missions-

---

W., Baumg. Crus., God., Keil; mit dem Weinstockgleichniss bringen es in Beziehung Cyr., Chrys., Theoph., Euth. (Stier, Bisp., Messm.) = ich habe eingepflanzt; Beng., Olsh. lassen gar ein neues Gleichniss, das des Fruchtbaumes, eingeführt werden. Das zwischen ἔθηκα und καρπὸν φέρειν eingeschaltete ὑπάγητε verbietet an den Weinstock zu denken (vgl. die künstlichen Deutungen der letzteren: Stier = zunehmen, immer mehr Frucht bringen, analog dem hebr. Halak; Chrys. Theoph., Euth. = ausbreiten, ausdehnen, was aber ganz vom Verb. abweicht); = ich habe zu Aposteln bestimmt Mald., Tol., Calm., Mai., Weiss, vgl. 1 Cor. 12, 28; 1 Tim. 1, 12; 2 Tim. 1, 11; Hebr. 1, 2; act. 20, 28; Schanz: ich habe bestimmt, wegen des folgenden ἵνα und mit Berufung auf 1 Petr. 2, 8; act. 13, 47; 1 Thess. 5, 9; Schegg ganz richtig: „Die sachliche Bestimmung von ἔθηκα ist in der von ἐξελ. enthalten; wie diese so betrifft auch jene das Apostolat, was allerdings nicht im Ausdruck an sich schon enthalten ist, wohl aber in ὑπάγητε." — In ὑπαγ. sieht God. einen Hinweis auf die relative Selbständigkeit ihres Berufs; Nonn., Thom., Tol., a Lap. (Weiss, Schanz) Hinweis auf ihre Send-

amt. Der Erfolg des letzteren steht aber hier im Vordergrund; das ist die Frucht, welche bleibt, — für sie, weil sie ewiges Leben und ewigen Lohn ihnen einträgt, aber auch für die Welt. Es ist ein Bau für Jahrhunderte, welchen die Jünger auf Erden aufführen, ein Bau, welcher steht bis ans Ende der Welt und auch mit der Welt nicht zu Grunde geht, sondern übertragen wird in die ewige Glorie. Kurz und treffend sagt Apollinaris: *τίς δὲ ὁ τῶν ἀποστόλων καρπὸς ἄφθαρτος οὗτος καὶ εἰς αἰῶνα μένων; ἡ ἐκκλησία* (Cord., Cat.).

Zweck der Erwählung und Einsetzung ins Amt ist somit ihr Hinausziehen in die Welt und ihr Fruchtbringen. Dem ersten *ἵνα* folgt aber ein zweites: „damit was immer ihr den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe". Dies bereitet insofern Schwierigkeit, als fraglich ist, in welchem Verhältniss das zweite *ἵνα* zum ersten steht. Soll es der ersten Zweckangabe eine zweite anfügen, so dass beide *ἵνα* coordinirt wären? oder sind sie subordinirt und ist der zweite Satz vom ersten abhängig? Im letzteren Falle wäre das erhörungskräftige Bitten als Zweck und Ziel des Fruchtbringens angesetzt, und ergäbe sich der Sinn: durch euer Fruchtbringen kommet ihr zum Vater und mir in die Stellung, dass all euer Gebet in meinem Namen beim Vater Erhörung findet. Im anderen Fall würde offenbar der zweite Satz eine Exposition des ersten enthalten, die Erklärung nämlich, dass das Fruchtbringen nur zu Stande komme in Folge der Gebetserhörung durch den Vater.

Für die letztere Fassung spricht entschieden, dass sonst nirgends die Gebetserhörung als Folge des Fruchtbringens dargestellt ist. Man kann auch nicht einfach das Fruchtbringen dem Bleiben in Jesus völlig gleichsetzen, so dass der Gedanke dem Vers 7 parallel liefe und der Sinn wäre: dass ihr in mir bleibet und dadurch Erhörung aller Gebete erlanget. Denn so eng Bleiben in Jesus und Fruchtbringen zusammenhängt, so wird es doch nirgends identificirt, und in Vers 2 wird die unfruchtbare Rebe noch an ihm seiend gedacht und erst durch des Vaters Hand abgetrennt. Ferner ist in Vers 7 das Bleiben in Jesus als Vorbedingung des wahren Betens angesetzt, und durch die Erfüllung dieses Gebets (*γενήσεται*) vollzieht sich das Fruchtbringen des in Jesus bleibenden Zweiges. Ganz analog ist in unserem Vers die Gebetserhörung nicht als Wirkung und Folge, sondern als Ursache

---

ung. — Das zweite ἵνα coordiniren dem ersten: Tol., Lück., de W., Mai., Bisp., God., Weiss; für Subordinirung: Olsh., Ebr., Luthdt., Schanz, Schegg; letzterer identificirt das Fruchtbringen ganz mit dem Bleiben in Christus. Der Haupteinwand gegen die erstere Fassung, es ergebe sich bei ihr ein ὕστερον πρότερον, ist nach unserer Erklärung von keinem Belang.

des Fruchtbringens bezeichnet. Gegen solche Coordinirung beider ἵνα lässt nur das sich einwenden, dass dann eine Umstellung der Aufeinanderfolge, eine Voranstellung des Gebetes zu erwarten wäre. Aber es kann ein besonderer Grund veranlasst haben, das Fruchtbringen betont voranzustellen, die Erklärung erst nachfolgen zu lassen. Ein Blick auf den Zusammenhang lässt die Anordnung als motivirt, die Coordinirung beider ἵνα als allein richtig erscheinen.

Nachdem der Herr betont, dass er die Jünger alle in gleicher Weise zum Einen und selben Beruf erwählt, hebt er zunächst durch die Voranstellung von ὑμεῖς (Gegensatz ἐγώ) noch mehr als durch ὑπάγητε die relative Selbständigkeit, die Grösse und Wichtigkeit (καὶ ὁ καρπὸς μένῃ) ihrer Amtswirksamkeit hervor; dann fügt er bei, dass das Fruchtbringen nicht aus eigener Kraft geschehe, sondern in der Gemeinschaft mit ihm (ἐν ὀνόματί μου) wurzle und in der Erhörung ihrer Bitten durch den Vater sich vollziehe; es ist ihr Wirken und ihre Frucht, aber er und der Vater ist dabei wesentlich betheiligt. Die Hervorhebung der Bedeutung und Wichtigkeit ihrer Stellung und ihres Wirkens ist somit eingeschlossen von einer zweimaligen Betonung, dass sie alles von ihm haben und von ihm und dem Vater abhängig seien. Sie alle sind in gleicher Weise wie von ihm ausgezeichnet, so auf ihn angewiesen. Zuerst betont der Herr: οὐχ ὑμεῖς, ἀλλ' ἐγώ, dann wird den ὑμεῖς eine wirklich selbständige Stellung eingeräumt, diese aber im letzten Glied des Satzes nur als relativ selbständig charakterisirt. Beides, sowohl die Betonung der Grösse und Wichtigkeit ihres Amtes, als die Betonung der Abhängigkeit von ihm und vom Vater, dient aber dem Hauptzweck, auf welchen der ganze Abschnitt abzielt: der Empfehlung der gegenseitigen Liebe. Diese soll eine Liebe wahrer Achtung sein, wurzelnd in dem Bewusstsein dessen, was sie sind, was ihre gemeinsame hohe Würde ist, — eine Liebe wahrer Demuth, wurzelnd in dem Bewusstsein, dass sie alles, was sie sind, nur durch Christus sind.

Der Hauptzweck wird in Vers 17 noch einmal ausdrücklich ausgesprochen. Mit ταῦτα kann gar nichts anderes gemeint sein, als der Abschnitt 12—16, denn er allein handelt von der Liebe der Jünger zu einander. In diesem Vers ist nun auch die ganz authentische Er-

---

V. 17. Nach der Auffassung des Vorhergehenden richtet sich die Bestimmung des ταῦτα; = 12—16 Mey., Lück., Thol., de W., Bisp., Mai., Luthdt., Schanz; = 1—16 God., Keil (wegen Verkennung des Gedankenfortschrittes mit V. 12); = 9—16 Weiss („da nur dies ein in sich geschlossenes Ermahnungsstück ist"); auf das folgende ἵνα beziehen es Rup., Jans., Lück., Schegg, Pölzl unter Berufung auf 4, 34; 6, 29; 3 Joh. 4; letztere Stelle mit 1, 51 soll den Gebrauch

klärung gegeben, dass die von Vers 13 an aufgereihten Hinweise auf die Liebe Jesu nicht Beweggründe zur Liebe gegen ihn, sondern zur Liebe der Jünger zu einander sein sollen und wollen. —

* * *

Dass mit Kap. 15 eine zweite Rede beginne, ist von keiner Seite bestritten worden. Der Unterschied derselben von der ersten in Ton und Haltung ist unverkennbar. Die erste hat viel ausgesprocheneren Trostcharakter und wendet sich viel mehr ans Gemüth; sie ist Paraklese. Die zweite ist Paränese, macht mit grossem Nachdruck sittliche Pflichten geltend und appellirt an den Willen. Letzterer eignet daher ein energischerer Ton. Weil der Gedanke an den Abschied nirgends hervortritt, hat man bezweifelt, ob die Rede ursprünglich den Abschiedsreden angehört habe (d. W., Weiss), und der gegen die erste Rede veränderte Ton hat diesen Zweifel bestärkt. Dass sie aber ihrer Haltung nach in diese Stunde nicht passe, ist ebenso unrichtig, als dass sie dem Tröstungszweck ganz fern liege. Energischer Appell an den Willen, welcher diesen aus der Passivität der melancholischen Stimmung zur Action aufruft, vereinigt sich ganz wohl mit der Tröstungsabsicht. Zudem ist dieser Appell hier so gehalten, dass ihm unmittelbar das Öl des Trostes entquillt in den Verheissungen, welche an die Erfüllung der vorgestellten Pflichten geknüpft sind. Somit steht diese Rede keineswegs ausser Contact mit der ersten, was den Zweck anlangt, aber auch dem Inhalt nach nicht. Der Hauptgedanke der zweiten Rede ist vielmehr der ersten entnommen; das ganze 15. Kap. ist nur die nähere Ausführung des 14, 20 ausgesprochenen Themas: „ihr in mir, ich in euch". Was diese Wechselverbindung besagen will, was sie bezweckt, wie sie zu Stande kommt und erhalten wird, das wird in der zweiten Rede ausgeführt. Dass in ihr „nicht der leiseste Hinweis aufs Scheiden" sich finde, kann man nicht behaupten; wo soviel vom Bleiben die Rede ist, da ist doch gewiss der Gedanke ans Scheiden nicht ferne. Tolet sagt gut: jam enim significato Christi discessu recte monentur, ne propter discessum hunc ipsi ab ea fide et dilectione, qua eum prosecuti erant, separentur, sed firmius et tenacius ipsi copulentur; sic enim amici jam discedentes solent suis caris injungere, ne absentia oblivionem inducat, sed potius viva memoria conservetur.[1] Der Scheidegedanke läge nahe, selbst wenn man kein Recht hätte, im Wort von der Lebenshingabe für die Freunde (13) und vom Hass der Welt (18. 20) eine Anspielung auf das bevorstehende Todesleiden zu sehen.

Geschildert wird in dieser zweiten Rede die Lebensstellung der Jünger in der Welt in der Zeit ihres Alleinseins, ihres apostolischen Wirkens nach dem Weggang Jesu. In der Form der Mahnung wird diese ihre Lebensstellung als Zustand organischer Verbindung mit ihm und unter einander

---

des auffälligen ταῦτα für τοῦτο erklären, aber beide sind wesentlich anderer Art. — Weiss, welcher die Bedeutung von V. 13—16 ganz verkennt und daher V. 17 als Abschluss des Abschnittes 9—16 nimmt, gesteht hier doch zu, dass „überall zuletzt nur die Absicht walte, zur Erfüllung des Einen Hauptgebotes V. 12 zu ermuntern."

[1] Amm. bei Corder. Cat.: δείκνυσιν ὅτι οὐκ ἀφίησιν, ἀλλ' οὕτως αὐτοῖς κεκόλληται, ἐὰν θέλωσιν, ὡς τὸ κλῆμα τῇ ἀμπέλῳ.

ihnen vorgehalten, einer Verbindung, welche, wie hier nicht gesagt wird, aber aus der vorigen Rede sich ergibt, durch den Geist zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit wird. Diese organische Verbindung zu schildern, wird das Gleichniss vom Weinstock beigezogen. Weiss hat zuviel unternommen, wenn er beweissen wollte, dass das Gleichniss ursprünglich es weder auf eine Deutung des Winzers, des Weinstocks und der Reben abgesehen, noch die Tendenz gehabt haben könne, welche sie jetzt zeigt. Nach ihm wäre dessen Hauptgedanke nur gewesen, dass „das Verbleiben am Weinstock durch dauernde Unfruchtbarkeit verscherzt werde, so dass in der Anwendung das Verbleiben im Gottesreich als höchstes Gut, aber nicht als höchste Pflicht gedacht gewesen sei" und erst Johannes diese Pflicht zum Hauptgedanken gemacht hätte. Jene Unmöglichkeit leuchtet in keiner Weise ein. Es ist ja allerdings das Bleiben in Jesus ein johanneischer Grundgedanke, aber darum muss er hier nicht eingetragen sein, vielmehr wird aus diesen und ähnlichen Aussprüchen Johannes diesen seinen Grundgedanken geschöpft haben. Die nachdrückliche Hervorhebung des Schicksals der unfruchtbaren Rebe am Anfang der Rede ist allerdings ein scharfer und harter Klang, aber wohl motivirt zur Verstärkung der Ermahnung, zur Verhütung völligen Abfalls von ihm in dieser Nacht des Ärgernisses.

So stark die Pflicht des Bleibens in ihm betont wird, überall leuchtet doch auch das in der Verbindung mit ihm gegebene Glück durch; dadurch wird die Trosttendenz gefördert. So in den Verheissungen, dass der Bleibende viele Frucht bringe, dass all sein Bitten erhört werde, dass er durch sein Fruchtbringen des Vaters Glorie mehre und Jesu wahrer Jünger werde. Wie in Vers 7 und 8 die Erklärung eines Hauptpunktes der Gleichnissrede gegeben wird, nämlich des geistigen Fructificationsprozesses, welcher zwischen Jesus und den Jüngern spielt, haben wir oben gesehen, ebenso dass in Vers 9 in der Liebe das Wesen jener organischen Verbindung aufgezeigt wird.

Die Gliederung des ersten Abschnittes der Rede ist somit eine durchsichtige. Das Gleichniss thut das Glück der organischen Verbindung mit Christus dar, aber in Form einer Mahnung, nicht einer blossen Verheissung; dies hat seine innere Berechtigung, weil dieses Glück vom Willen und Verhalten der Menschen bedingt ist; es hat seine psychologische Berechtigung, weil die ernste Paränese ein wirksames Mittel gegen Trübsinn und Erschlaffung des Willens in zagender Trauer ist. So begreift sich die Art, wie das Gleichniss in Vers 1 und 2 preponirt, in Vers 3 auf die Jünger gewendet und sofort in Vers 4 wieder in die Mahnung μείνατε umgesetzt wird. Dann wird der Hauptgedanke in Vers 5 und 6 in der Form von Verheissung und Drohung wiederholt, und Vers 8—10 einige wesentliche Punkte erklärt; die kurze Affektsaufwallung in Vers 11 bildet den Schluss. In der in den johanneischen Reden und Briefen so beliebten Verbindungsweise wird in Vers 12 zu einem anderen, aber verwandten Gedanken übergeleitet; die neue Gemeinschaft ist ihrem Grundwesen nach nicht bloss Liebe zu Jesus, sondern auch Liebe der Jünger zu einander. Zu solcher Liebe soll sie bewegen seine Liebe zu ihnen, Quell und Norm aller Liebe; es soll sie dazu bewegen die Freundesstellung, zu der er sie erhoben, die Erwählung und Einsetzung in dasselbe grosse und hohe Amt, — mit Einem Wort der Umstand, dass sie durch die Verbindung mit ihm selbst auch unter einander organisch verbunden sind. Ueber die Richtigkeit dieser Auffassung der Verse 12—17 lässt Vers 12 und 17 keinen Zweifel übrig. Die Mahnung zu einträchtigem Zusammenhalten ist in dieser Stunde so natürlich und

naheliegend, wie der Gedanke an die fortdauernde geistige Verbindung mit ihm; aber wie schön und tiefsinnig werden hier beide Gedanken verwoben und verschmolzen! Wahrlich auch ein Beweis für die Ursprünglichkeit der Rede.

*

Für das Gleichniss vom Weinstock hat die Kunst und die Predigt gleichmässig Ursache dankbar zu sein. Vom Herrn ist dasselbe knapp gehalten, sozusagen alles Rankenwerks und aller Blätter entledigt; nur der Stamm und die Zweige und dazu der Winzer, sind berücksichtigt, weil das Gleichniss hier im Dienste eines Hauptgedankens steht. Der Exegese sind daher die Grenzen für Ausführung desselben eng gezogen; der Homilete ist aber hierin freier und darf das Gleichniss wohl noch mit anderen Zügen bereichern.

Das A. T. bietet Stoff genug. Bei Oseas 10, 1 ist der bildliche Gedanke, der durch alle Bücher der Propheten sich durchzieht, in kürzester Form gegeben: ein rankender Weinstock ist Israel. Psalm 79 führt denselben weiter aus; hier nimmt Gott den Weinstock aus Egypten, lässt ihn Wurzel schlagen, dass er das ganze Land erfüllt, dass sein Schatten Berge bedeckt und seine Reben gleich werden den Cedern Gottes, dass sich seine Reben ausbreiten bis ans Meer und seine Zweige bis zum Strom. So wird auch Ezech. 19, 10 der davidische Königsstamm und das Volk unter seiner Herrschaft einem Weinstock verglichen, am Wasser gepflanzt, dessen Früchte und dessen belaubte Zweige wegen des vielen Wassers herrlich gedeihen, welcher starke Zweige sprosst, die zu Herrschaftssceptern tauglich sind, welcher hoch emporwächst und weithin sichtbar ist in der Menge seiner Ranken. Herrlich gedieh der Weinstock Israel; denn der Herr hatte gesprochen: ich, der Herr, behüte und tränke ihn ungesäumt, damit nichts über ihn komme, Tag und Nacht behüte ich ihn (Isai. 27, 3). Aber die Herrschaftsschilderung wird bald zum Klagelied. Im selben Psalm 79 wird auch die Klage angestimmt; warum hast du, so wird Gott angeredet, niedergerissen seine Mauern, dass alle von ihm pflücken, welche vorübergehen, und der Eber des Waldes ihn zerwühlt und das Wild des Feldes ihn abweidet; und der Psalmist betet inständig: Kehre wieder, Gott der Heerschaaren, blicke herab vom Himmel, schaue und suche heim diesen Weinstock und richte ihn zurecht, den deine Rechte gepflanzt hat. Gott aber hat sich von ihm abgewendet, weil er, der als ächte Edelrebe gepflanzt war, zum unächten Weinstock ausartete (Jerem. 2, 21). Deswegen ward er ausgerissen und im Grimm zu Boden geworfen, und der Ostwind dörrte seine Frucht, seine starken Reben wurden abgerissen und verdorrten und Feuer frass sie; er ward verpflanzt in die Wüste, in dürres dürstendes Land; nicht mehr ist an ihm ein starker Rebzweig, der zum Herrscherscepter taugte (Ezech. 19). Das Lied der Liebe von seinem Weinberg, welches der Prophet (Isai. 5, 1) seinem Geliebten singt und welches so herrlich anhebt, hat einen traurigen Schluss. Auf ölfetter Höhe war der Weinberg gepflanzt und der Liebling Gottes hatte ihn umzäunt und die Steine ausgelesen; er bepflanzte ihn bestens, baute auch einen Thurm in seiner Mitte und legte die Kelter an und wartete nun, dass der Weinberg Trauben brächte, aber er brachte Herlinge. Da werden die Männer Juda's aufgefordert, zu richten zwischen ihm und dem Weinberg. Was hätte noch weiter geschehen können zur Pflege des Weinbergs? Nun aber wird der Zaun weggenommen und die Mauer niedergerissen, damit er zertreten und zur Wüste wird. Nicht mehr wird er beschnitten und umgegraben, Disteln und Dornen schiessen auf, und den Wolken wird befohlen, dass sie nicht regnen über ihn. Keine Traube soll mehr am Weinstock bleiben, ja auch die

Blätter sollen fallen (Jerem. 8, 13). Und wieder muss der Weinstock dazu dienen, das schreckliche Endschicksal Israels zu zeichnen; das an sich edle Gewächs ist doch, wenn dürr und unfruchtbar geworden, hinter allen anderen zurück und taugt nur mehr zum Verbrennen. Menschensohn, heisst es Ezech. 15, 2, was geschieht mit dem Holz des Weinstockes von allen Bäumen des Waldes? siehe dem Feuer wird es gegeben zur Speise, die beiden Enden desselben verzehrt das Feuer und die Mitte desselben wird in Asche verwandelt.

Hierin liegt sozusagen die Vorgeschichte unserer Gleichnissrede. Das Weinstocksbild im alten Bunde hatte selbst schon über die Grenzen des alten Bundes hinaus und auf den Messias hingewiesen. So in der Herrlichkeitsschilderung der Zukunft des Weinstocks; so in der Nennung des Messias im Weinstockspsalm (Ps. 79, 16. 18), in dem Wort, welches die Weisheit Gottes von sich spricht: ich bin wie ein Weinstock, welcher lieblichen Duft aushaucht, und meine Blüthen sind Früchte der Herrlichkeit und des Reichthums (Sir. 24, 23). Liegt ja doch schon im Hinweis auf die Entartung des Weinstocks Israel eine Prophetie auf den späteren, zweiten, allein wahren und ächten Weinstock. So ist der Übergang hergestellt zum Worte Jesu: ich bin der wahre Weinstock.

Wenn nun schon die grosse Beliebtheit des Weinstocksgleichnisses im alten Testament sich daraus erklärt, dass kein anderes Bild in der organischen Welt so treffend die eigenthümliche Weltstellung Israels zeichnete, dieses unscheinbaren und doch von Gott so hoch gehobenen, zu so Grossem bestimmten Volkes, so kommt die Typik des Weinstockes noch mehr zur Geltung in der Anwendung auf den, von welchem Israel selbst nur ein Typus war. Den in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, in der Erscheinung des Messias gegebenen Contrast zwischen der unansehnlichen Gestalt und der unendlichen Würde, zwischen der göttlichen und menschlichen Natur vermochte kein Gleichniss aus der Pflanzenwelt so treffend wiederzugeben. In unserer Rede ist es aber nicht so fast der historische Christus in seinem Erdenwandel, welcher als Weinstock eingeführt wird, sondern der mystische Christus (ὁ Χριστός 1 Cor. 12, 12), d. h. die Kirche. Zunächst steht das Gleichniss im Dienste des Hauptgedankens, dass die organische Verbindung mit Christus und seiner Kirche nothwendig sei, und zwar nicht bloss ein äusserer Zusammenhang, eine äusserliche Einzweigung und Verästung, sondern ein innerer Zusammenhang des Saftsaugens und Fruchttreibens aus dem Stamm. Es legen sich hier von selbst schöne Analogien nahe zwischen dem Weinstock und der Erscheinung und dem Wesen der Kirche. Das am Boden schleichende und kriechende Gewächs, das sich nur erheben kann, wenn es gestützt wird, aber wenn gestützt, auch alle Höhen erglimmt, dessen Holz so unscheinbar und unschön sich ansieht und doch so prächtig sich kleidet in den Schmuck der schön geschnittenen Blätter, der schön geschwungenen Ranken und Reben und sich in den köstlichen Duft der Rebenblüthe hüllt, der Weinstock, dessen Holz an sich zu nichts zu brauchen und zu verarbeiten ist und doch die edelste, geistigste und begeisterndste Frucht reift, den Wein, der das Herz des Menschen erfreut (Ps. 103, 15), welcher zur Fröhlichkeit geschaffen, die Wonne der Seele und Leben für den Menschen ist (Eccl. 31, 32 ff.), — der Weinstock, der sich nicht an die Spitze der übrigen Bäume stellen kann, aber nur weil er den Wein schaffen muss, welcher Gott und die Menschen erfreut (Judic. 9, 12), welcher trotz des Adels seiner Natur so strenge Zucht, so harte Behandlung erfährt, — er ist ja so recht das Bild des mystischen Christus, der Kirche, welche unscheinbar, vielfach verachtet und verfolgt, irdischer Macht und Schöne baar, immer leidend

durch diese Welt geht, aber überirdischer Schönheit, Anmuth und Kraft sich erfreut und allein den wahren Kelch der Menschheit zu reichen vermag, den wahren Wein der Freude und Begeisterung, der in viel höherem Sinne als der des Weinstocks „mehr Kind der himmlischen Sonne als Frucht der Erde“ ist.

Am besten wird sich der Homilete möglichst eng an die Gedanken und den Gang der Gleichnissrede selbst anschliessen, ohne natürlich auf sein Recht der Specification und Amplification zu verzichten. Es ist ihm hier die schönste Gelegenheit geboten, das Wesen der Kirche zu erörtern und diese dogmatisch wichtige und schwierige Lehre zu veranschaulichen. Bei knapper Zusammenfassung wird er in einer Predigt, bei breiterer Anlage in einem Cyclus von Predigten das Gleichniss auseinanderlegen in seine Theile und Punkte, die vom Herrn selbst markirt sind: der Weingärtner — der Weinstock — der Rebzweig — ihr Zusammenhang mit dem Weinstock — ihre Cultur durch den Weingärtner — die Frucht, deren Bedingung, Nothwendigkeit, Reichthum — die Fruchtkraft (7) — der durch Stamm und Zweige strömende Lebenssaft, die Liebe (9) — und endlich, mit erlaubter Fortführung des Gleichnisses, der köstliche Wein der Freude des Herrn (11).

Die Vergleichung der Seele mit dem Weinstock entfernt sich von unserer Rede: Wohl ist auch dies ein treffliches Gleichniss und es kann geistvoll durchgeführt werden; wie der Weinstock bedarf die Seele der Aufbindung, des Pfahles, der Reinigung, und dem Weinstock ähnlich soll sie nach oben streben und den Nebenmenschen umfangen mit Ranken der Liebe (Basil. in Hexaem. I c. 7; in Is. c. 5) u. s. f. Aber die Hauptpointe des von Jesus gebrauchten Gleichnisses geht bei solcher Deutung verloren: der Hinweis auf die organische Verbindung mit ihm.

Man beachte und benütze noch folgende Einzelzüge. Das Reinigen der Rebe ist ein lehrreiches Bild der Leiden und Heimsuchungen nach christlicher Anschauung. Der Vater ist's, der das Messer führt, — nicht Menschen ist Macht gegeben über die Seele; sie sind nur Werkzeuge, das Messer in seiner Hand; der Vater führt aber das Messer, weil es nothwendig ist. Leiden und Heimsuchungen sind ein Schnitt ins Lebende und Grüne, nothwendig, um die überflüssigen und überschüssigen Triebe wegzunehmen und die strotzenden Begierden, das überwuchernde Gefühlsleben, ja mitunter selbst den übertriebenen Eifer, zu wirken und zu schaffen, zurückzuschneiden. Da kommt dann für die Seele die Zeit des Rebschnittes (Cant. 2, 12), eine Zeit der Thränen, aber zu ihrem Besten, damit tüchtige Fruchtansätze sich bilden. Wegschneiden oder beschneiden, das eine oder andere muss über die Rebe am Weinstock der Kirche ergehen.

In Vers 7 ist die Erklärung des Gebetes im Namen Jesu gegeben, dessen absolute Nothwendigkeit die voraufgehenden Verse 5 und 6 beweisen. Die Reinheit der Absicht beim Arbeiten und Wirken ist in Vers 8 als selbstverständlich vorausgesetzt; des Vaters Ehre soll bewirkt werden, nicht des Wirkenden Ehre, und die immer engere Verbindung mit Christus soll Tendenz und Resultat sein. Die einzig wahre Liebe kommt vom Vater, strömt über in den Sohn, vom Sohn in die mit ihm Verbundenen Vers 9; also keine Liebe ohne und ausser Christus und dem Christenthum; diese Liebe ist eine thätige und wirkende, wie im Vater so im Sohn (5, 17) so im Gläubigen. In Vers 11 ist die Trosttendenz des ganzen Christenthums, der ganzen christlichen Lehre ausgesprochen. Das ist gleichsam das Motto aller christlichen Predigt und Evan-

gelienverkündigung; Ernst, Strafe, Drohung ist nicht ausgeschlossen, wo der göttlichen Freude nur durch diese kräftigen Instrumente das Herz geöffnet werden kann; aber letzter Endzweck ist das nie für die Predigt, welche deshalb für die Regel in Versöhnung ausklingen soll. Der Abschnitt 12—17 schildert, wie oben dargethan, die organische Verbindung mit Christus nach der zweiten Seite hin, als Verbindung der Glieder und Zweige untereinander. Und die ganze Darstellung ist zusammengewohen aus einer Reihe beachtenswerther und noch wenig beachteter Motive zur Bruderliebe, zu wahrem kirchlichem Sinn. Dies hat Bossuet wohl erkannt und schön ausgelegt. Einen Freundeskreis stellen die Christen untereinander dar, und für ihr Zusammenlehen ist das oberste Gebot das der Liebe, das oberste Vorbild das Liebesvorbild, welches der Herr am Kreuz und im Tod besiegelte. Als Freunde sollen die Christen sich lieben, denn 1. der Herr hat sie zu Freunden angenommen, darum dürfen sie sich nicht anders ansehen. 2. Der Herr hat sie aus reiner Güte in gleicher Weise erwählt, darum sind sie verpflichtet, einander als gleichstehende Brüder anzusehen; Eine Gnadenwahl, Ein Beruf, Eine Thätigkeit auf Erden schliesst sie zusammen. Wenn auch die in Vers 16 gewählten Worte zunächst den apostolischen Beruf zeichnen, so kann doch der Prediger ohne weiteres sie auf die Gläubigen übertragen, weil auch den Gläubigen ein dem apostolischen analoger Beruf eignet.

---

2. Die Stellung der Jünger zur Welt. V. 18—27.

18. *Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε, ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν.*

19. *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.*

20. *μνημονεύετε τοῦ λόγου, οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν.*

18. Wenn die Welt euch hasst, so wisset, dass sie mich vor euch gehasst hat.

19. Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt ja ihr Eigenes lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch auserwählt habe aus der Welt, deswegen hasst euch die Welt.

20. Gedenket der Worte, die ich zu euch sagte: nicht ist der Knecht grösser als sein Herr; haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen; haben sie mein Wort bewahrt, so werden sie auch das eure bewahren.

V. 18. υμων nach πρωτον ABJLNX Lachm. Treg. WH; Tisch. streicht es nach ℵD. — V. 21. εις υμας ℵBDL Tisch. Treg. WH ist υμιν AJΠΓΛ Rec. vorzuziehen. — V. 22. Statt ειχον nehmen hier und V. 24 Lachm. Tisch. Treg. WH nach ℵBL die alexandrinische Form ειχοσαν auf, die nur Ps. 5, 10 u. Röm. 3, 13

21. ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με.

21. Doch dies alles werden sie wider euch thun wegen meines Namens, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat.

22. εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.

22. Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie keinen Vorwand wegen ihrer Sünde.

23. ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.

23. Wer mich hasst, hasst auch meinen Vater.

24. εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς, ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.

24. Wenn ich nicht die Werke unter ihnen gethan hätte, die kein anderer gethan, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie sowohl gesehen als gehasst sowohl mich als meinen Vater.

25. ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος· ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν.

25. Doch es sollte erfüllt werden das Wort, das in ihrem Gesetz geschrieben steht: sie hassten mich ohne Grund.

26. ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.

26. Wenn der Beistand kommt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, — Er wird zeugen von mir;

27. καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ.

27. Und ihr auch werdet zeugen, weil ihr von Anfang an mit mir seid.

Der Herr schildert in dieser ganzen Rede das Leben der Apostel, wie es sich in seiner Abwesenheit auf Grund der Lebensgemeinschaft mit ihm gestaltet. Er ist genöthigt, um ein vollständiges Bild zu entwerfen, der tröstlichen Schilderung eine trübe und traurige anzureihen, aber auch nur zum Zweck der Tröstung. Er muss die Gemeinschaft

---

sich noch findet; Buttm. neut. Gr. S. 195 u. Stud. u. Kritiken 1858 vermuthet, sie sei aus ειχον αν entstanden; eher noch könnte sie nach Winer S. 71 von alexandrinischen Abschreibern herrühren. — V. 24. εποιησεν ℵABDJKL Tisch. Treg. WH; Rec. πεποιηκεν EGHMΓΔ. — V. 25. γεγραμμενος nach εν τ. νομ. αυτ. ℵBDGLX Tisch. Treg. WH; vor: AEHJKΓΔ. — V. 26. δε nach οταν (ADJLΓ Lachm. Treg. i. Kl.) ist späterer Einfügung verdächtig und mit ℵBΔ Tisch. WH zu streichen.

mit ihnen, die eben als Liebesgemeinschaft gezeichnet wurde, nun auch als Leidensgemeinschaft ihnen darthun. Sie werden dem Hass der Welt verfallen und unter den Äusserungen und Kundgebungen dieses Hasses schwer zu leiden haben, und zwar eben wegen ihrer Gemeinschaft mit ihm. So ist der Zusammenhang dieses letzten Punktes der Rede mit dem Hauptthema derselben klar; der verbindende Hauptfaden, der durch die ganze Rede läuft, ist auch in diesen Versen zu finden; es ist der Gedanke an die Gemeinschaft mit ihm. Sehr wirkungsvoll ist der Verbindung der Jünger unter einander in Liebe und Freundschaft das Gegenbild angereiht, das Verhältniss zur Welt, ohne ihre Schuld und ihr Zuthun ein Verhältniss völliger Disharmonie, des erklärten Hasses und der unversöhnlichen Feindschaft. Man hat mit Unrecht diesem Passus der Rede allen Trostcharakter absprechen zu müssen geglaubt, und als einzige Tendenz die gelten lassen wollen, die Jünger aufzuklären und zu belehren, damit sie im Glauben nicht irre werden (16, 1). Tröstung und Aufklärung schliesst sich hier nicht aus. Der beste Trost, welcher für den Augenblick und für später den Jüngern hinsichtlich dieser Schattenseite ihres Lebens in der Welt gegeben werden konnte, war der, sie ihnen zum voraus zu zeigen und zwar in einer Beleuchtung, dass sie alles Beängstigende verlor. In der ganzen Art aber, wie die peinliche Frage behandelt wird, verräth sich durchweg die Trosttendenz.

In schonender Weise wird die Voraussage des Hasses der Welt nicht in einem eigenen Hauptsatz gemacht, sondern mit einem Beruhigungsmotiv verwoben und in die Tröstung hereingenommen: wenn euch die Welt hasst, so wisset, dass sie mich vor euch gehasst hat. Der Fall ist zwar keineswegs bloss als möglicher, sondern als sicher eintreffender gedacht, aber doch wirkt die hypothetische Formulirung beruhigender, als wenn die Thatsache positiv ausgesprochen würde. Die Jünger, die unter sich und mit Christus eine Gemeinschaft der Liebe bilden und welche das Evangelium der Liebe und des Friedens

---

V. 18. Die Trostsendung des folgenden Abschnittes glauben in Abrede ziehen zu müssen Luthdt., Weiss, Keil (der aber für V. 21 sie doch wieder concedirt). Aug., Euth., Mald. wollen unter κόσμος (namentlich wegen V. 22) nur das Judenthum verstanden wissen; aber dies ist nur Vorläufer und Typus der ungläubigen Welt. Dass der V. zunächst nicht besagen wolle, dass sie mit Christus leiden, sondern dass der Hass nach diesem Vorgang ihnen nichts Neues und Überraschendes sein dürfe (Weiss gegen Mey., de W.; vgl. Ebr., God.) ist richtig; das erstere ist aber naheliegende Folgerung. πρῶτον ὑμῶν nicht = mich, den ersten unter euch (Cyr.); im Superl. liegt zugleich der Comparat. = zuerst und vor euch; Kühner II, 21; Buttm. 74; Win. 35; 229; vgl. 1, 15.

der Welt verkündigen sollen, werden gleichwohl dem Hass der Welt nicht entgehen und durch die Liebe, in welcher und für welche sie auch in der Welt und für die Welt wirken und arbeiten, diesen Hass nicht überwinden können. Das darf sie aber nicht befremden und ausser Fassung bringen; vielmehr sollen sie daran denken, dass ja Christus vor ihnen gehasst wurde. Inwiefern hierin für sie eine Beruhigung liege, wird in Folgendem des Näheren auseinandergesetzt; schon hier ist das ausgesprochen, dass der Hass gegen sie mit dem Hass gegen ihn zusammenhänge und Hauptursache dieses Hasses eben die Verbindung mit ihm sei, dass dieser Hass über sie komme, weil und wie er über ihn gekommen.

Dies wird nun näher erklärt. Der Grund ihres Gehasstwerdens ist der, dass sie nicht der Welt angehören, sondern Christus. Wären sie aus der Welt, so würde die Welt das ihr Eigene lieben. Die feine Wendung, anstatt der einfacheren: so würde die Welt euch lieben, deutet zugleich das Motiv aller Weltliebe an. Die Welt liebt auch, aber nur sich selbst; ihre Liebe ist Eigenliebe. Auch an denen, welchen sie ihre Liebe zuwendet, liebt sie nur sich selbst, sucht und sieht sie nur sich selbst, nicht des anderen Heil und Wohl. Würden die Jünger der Welt angehören, so würde die Welt ihre Eigenart an ihnen wahrnehmen und lieben. Nun aber fühlt die Welt an ihnen das ihr Fremdartige und verhält sich daher abstossend gegen sie; sie fühlt, dass die Jünger und Gläubigen zu einer anderen Gemeinschaft zusammengetreten sind, welche mit der ihrigen nichts gemein hat; darum nimmt sie Stellung gegen sie. Die Erwählung aus der Welt bezeichnet hier zunächst die Berufung zum Heil und zum Glauben, durch welche bereits der Bruch mit der Welt vollzogen wird; bei den Aposteln fällt sie allerdings zusammen mit der Berufung zum apostolischen Amt.

Der Hass gegen euch entspringt aus dem Hass gegen mich, das betont Vers 18. Dieser Hass ist ganz erklärlich und nothwendig, erläutert Vers 19; denn durch die Verbindung mit mir seid ihr der Welt fremd und feind geworden. Vers 20 fügt nun bei, dass der Hass der Welt den Jüngern nicht nur in Anbetracht ihrer Stellung zur Welt völlig begreiflich, sondern auch in Anbetracht ihrer Stellung zu

---

V. 19. Euth.: χαίρει γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον; doch betont Stier mit Recht das τὸ ἴδιον, welches nicht = τὸ ὅμοιον sei. Vgl. Weiss: „Voraussetzung ist dabei, dass die Eigenliebe zum Wesen des κόσμος gehöre.“

V. 20. Dem Sinn nach parallel nehmen die beiden Bedingungssätze von den alten Cyr., Aug., Euth., Theoph.; Jansen, a Lap., Tol. (a contrario sensu intelligitur: at meum non servaverunt nec vestrum ergo servabunt); Rup.; (Mald., schiebt einfach ein non ein); von den Neueren die Meisten. Als Verheissung des

Jesus ganz selbstverständlich erscheinen müsse. Sie werden erinnert an das Wort, welches er schon einmal ihnen zu bedenken gab, als auf ihr Verhältniss zu ihm passend, dass der Diener nicht grösser sei als der Herr. Indirect werden sie also auch jetzt noch Diener genannt, weil sie als Freunde Jesu nicht aufgehört haben, seine Diener zu sein. Früher (13, 16) war das Wort als Motiv der sich selbst verdemütigenden Liebe verwendet worden; hier (vgl. Matth. 10, 24 f.) ist es Erklärung dafür und Beruhigung darüber, dass sie in der Welt sein Schicksal theilen. Der Knecht wird für die Regel in seines Herrn Geschick mit hineingezogen, weil er mit ihm solidarisch verbunden angesehen wird; er muss es zufrieden sein, seines Herrn Geschick zu tragen, auch wenn es ein herbes und schweres ist.

Ihr Weg durch die Welt wird dem seinigen gleichen: haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen; haben sie mein Wort bewahrt, so werden sie auch das eurige bewahren. Subject ist die in κόσμος eingeschlossene Vielheit. Sie haben ja den Hass gegen ihren Herrn aus den Augen der Hierarchen blitzen sehen, und oftmals sein dumpfes Grollen aus ihren Reden heraus vernommen, — derselbe Hass wird sich auch an ihre Fersen heften. Der folgende Tag wird zeigen, bis zu welchen Graden und Thaten dieser Hass sich vorwagt gegen ihn; er wird auch ihnen gegenüber nicht früher Halt machen.

Wenn sie mein Wort bewahrt, auf- und angenommen haben, so auch das eurige. Dies zweite Glied scheint aus dem Hauptgedanken ganz herauszufallen und in keiner Verbindung mit dem Vorhergehenden und Folgenden zu stehen. Blitzartig scheint hier ein helles Licht im dunklen Gemälde aufzuleuchten. Man könnte nun zunächst versucht sein, anzunehmen, dass absichtlich der Herr mit Einem Wort das Bild aufhelle und in die Vorhersagung des schweren Geschicks die tröstliche Andeutung verwebe, dass die Lage der Jünger in der Welt doch nicht aussichtslos, ihr Wirken nicht ganz vergeblich sei. Er würde ihnen dann zu bedenken geben, dass, wenn auch die Welt im Grossen immer auf dem Kriegsfuss gegen sie stehe, es doch nie an einzelnen fehlen werde, welche ihr Wort annehmen, wie auch das Wort Jesu

---

Erfolges sieht den zweiten Satz an Mai., Reischl, Schegg, God., Keil; was hieran richtiges ist, kommt bei unserer Erklärung in zweiter Linie zum Recht. Dagegen Lamp., Stier, Grot., Lange ironisch. Beng., Wolf wollten eine andere Bedeutung von τηρεῖν einführen = belauern; das Wort kommt wohl bei den Klassikern und Genes. 3, 15 so vor, nie aber bei Joh. und im N. T., wo dafür κατατηρεῖν steht; das Wort wäre auch neben διώκειν sehr matt. Schegg verfehlt sich noch besonders gegen den Zusammenhang, wenn er betont findet, dass wer der Jünger Wort halte, das Wort Jesu halte.

gläubige Seelen antraf. Es erheben sich aber gegen diese Erklärung doch starke Bedenken. Einmal muss dann zwischen ἐδίωξαν und ἐτήρησαν ein Subjectswechsel eingeschoben werden, welcher durch nichts im Text angezeigt ist; hiesse es, wenn einige, einzelne mein Wort annahmen etc., dann wäre im Text eine Stütze für jene Erklärung gegeben. Sodann würde bei dieser Fassung der Satz sich gar nicht mehr eignen zu einem Beweis für den Hauptsatz: nicht ist der Knecht grösser als der Herr; dann würde er vielmehr dafür den Beweis enthalten, dass der Knecht nicht kleiner ist als der Herr, auch in seinen Erfolgen ihm gleichstehe. Endlich ist mit dieser Erklärung das unmittelbar Folgende nicht zu vereinbaren. Hier sind nur feindselige Actionen seitens der Welt in Betracht gezogen, und das zusammenfassende ταῦτα πάντα liesse sich nicht verstehen, wenn gerade das unmittelbar Voraufgehende sich auf ein gläubiges Entgegenkommen beziehen würde.

Da nun eine Ironie in die hochernste Schilderung nicht wohl eingetragen werden kann, so bleibt nur übrig, den zweiten Satz dem Sinn nach dem ersten ganz parallel zu stellen. Zwei gegen einander gestellte Fälle zeichnen das Verhalten der Welt der Person und der Botschaft der Gottesgesandten gegenüber. Wenn sie mich verfolgt haben, und ihr wisset, dass das geschah, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort angenommen, und ihr wisset, dass das nicht geschah, so werden sie auch das eurige annehmen bezw. nicht annehmen. Ihre eigene Erfahrung sagt ihnen, wie es in beiden Fällen sich verhält. Warum ist aber dann nicht einfacher und klarer gesagt: εἰ — οὐκ ἐτήρησαν? Der Grund, warum die negative Fassung vermieden ist, ist leicht anzugeben. Die Annahme des Wortes soll nicht absolut negirt werden; auch im κόσμος sind ja noch erlösbare Elemente, und einige wenige haben auch aus dem Judenthum sich bekehrt; auch die Jünger sind ἐκ τοῦ κόσμου erwählt worden. Die ausnahmsweise günstige Haltung weniger will nicht ausgeschlossen werden, und der Sinn der Beifügung ist eigentlich folgender: wenn sie mein Wort aufgenommen haben, — und ihr wisset, es waren wenige genug, so etc. Die Mehrzahl steht gegen euch; die für euch sind, werden immer in der Minorität bleiben.

Es genügt dem Herrn nicht, den Jüngern den Hass der Welt als etwas vorgestellt zu haben, was aus ihrer neuen Stellung zur Welt,

---

V. 21. In ἀλλὰ finden den Gegensatz des Trostes zum Verfolgtwerden Lück., de W., Mey., Luthdt., Ebr.; den Gegensatz zur bisherigen Voraussetzung, dass die Jünger um ihrer selbst willen verfolgt werden Weiss, der aber unnatürlich

der sie fremd geworden, und zu Christus, dessen Freunde sie geworden, mit Nothwendigkeit sich ergibt; er verfolgt diesen Hass zurück in seinen tiefsten Quellpunkt. Ἀλλὰ zeigt an, dass zwischen Vers 20 und 21 ein Zwischengedanke einzuschalten ist; entweder supplirt man: aber das geschieht euch nicht um euretwillen, sondern um meinetwegen; oder: aber lasset euch nicht beunruhigen, es geschieht euch meinetwegen. Am besten wird beides verbunden, so dass ἀλλὰ eine Erklärung und Tröstung einführt: aber der Grund dieses Hasses liegt nicht in euch, darum beruhiget euch. Was im Vorhergehenden schon implicite enthalten war, wird nun bestimmt ausgesprochen, zugleich unter Angabe des tiefsten Grundes. Die durch die Offenbarung geschlossene Verbindung mit ihm (ὄνομα), welche im Bekenntniss zu ihm nach aussen sich kundgibt, ist die Ursache ihrer Verfolgung. Ursache des Hasses kann dies nur darum sein, weil die Hassenden den nicht kennen, welcher Jesus gesandt hat, weil sie Jesus nicht als den von Gott gesandten und Gott nicht als Vater Jesu Christi kennen. Ihr Hass fliesst aus der Nacht der Unwissenheit. In ταῦτα πάντα wird der Hass, die Verfolgung, die mangelnde oder sehr mangelhafte Aufnahme des Wortes zusammengefasst und zugleich die Vielgestaltigkeit dieser Feindseligkeit und ihrer Machinationen angedeutet.

Diese Aufdeckung des tiefsten Grundes des Hasses dient zugleich in hohem Grade zur Tröstung. Nicht etwa ihre Schwäche, Ohnmacht, Fehlerhaftigkeit missfällt der Welt und zieht ihnen deren Verfolgung zu, sondern lediglich der Name Jesu, eine Ursache also, welche sie nicht wegräumen wollen noch können, welche ihren Ruhm und ihre Ehre in sich schliesst und auch Hass und Hohn zu einer Ehre und einem Glück stempelt. Die Erklärung, wie ein so heilig reines Verhältniss, ein so hochherrlicher Name Ursache des Hasses werden kann, liegt lediglich in der Finsterniss, in welcher die Welt begraben ist. Die Aufklärung war hier zugleich der beste Trost, der alsbald zu wirken anfing, als die Voraussage des Herrn sich erfüllte. Als die Apostel bedroht wurden, nicht mehr auf Grund dieses Namens mit irgend jemand zu reden (act. 4, 17; 5, 40), und der hohe Rath in Banden legen liess, die diesen Namen bekannten (act. 9, 14; 26, 10),

---

dem Vers jede Tröstungsabsicht abspricht. Richtig ist allerdings, dass man nicht mit Mey., Olsh., Luthdt., Keil den Gedanken an die Ehre, mit Jesus zu leiden, voranstellen darf, was gegen den Zusammenhang ist. Ob der Nachdruck auf διὰ τὸ ὄνομά μου (Mey., Olsh., Luthdt., Keil), oder auf ὅτι κ. τ. α. (Lück., de W., Stier, Mai., Schanz) liegt, ist eine müssige Frage; beides gehört zusammen und gibt verbunden den tiefsten Grund des Hasses an. Tertull: apud Christianos nomen damnatur, non crimen.

da freuten sie sich, weil sie gewürdigt wurden, für den Namen Jesu Schmach zu leiden (act. 5, 41) und waren gerne bereit, zu sterben für den Namen des Herrn Jesus (act. 21, 13); sie hatten, wie der Apostel von sich bezeugt, Wohlgefallen an Schwachheiten, Schmähungen, Nöthen, Verfolgungen, Bedrängnissen um Christi willen (2 Cor. 12, 10) und beglückwünschen sich und die Gemeinden, wenn sie geopfert werden über dem Opfer und dem Dienst des Glaubens (Phil. 2, 17).

Vers 22 führt kein weiteres Moment ein, sondern fügt zum vorigen Vers die Erklärung, dass diese Unkenntniss, die Mutter des Hasses der Welt, eine freiwillige, schuldhafte und sündige ist. Darin liegt die weitere Andeutung, dass die Unkenntniss verstockter Unglaube ist und deswegen nicht aus der Welt geräumt werden kann, nicht durch die Predigt und das Wirken Jesu, nicht durch die Predigt und das Wirken der Apostel. So fest steckt die Wurzel des Hasses im Boden der Welt und so unabwendbar ist daher die Verfolgung. „Wenn ich nicht gekommen wäre und nicht zu ihnen geredet hätte, so hätten sie nicht Sünde.“ Offenbar handelt es sich hier um die Sündhaftigkeit des *οὐκ εἰδέναι*. Ihr Nichtkennen des Vaters als dessen, welcher Jesus in die Welt sandte, wäre in dem Fall keine Sünde, wenn der Sohn nicht in der Welt erschienen wäre und sich und den Vater geoffenbart hätte. Nun aber, nachdem diese Offenbarung an die Welt ergangen, haben sie keine Entschuldigung, ja nicht einmal einen Vorwand, hinter welchen sie ihre Sünde flüchten könnten. Ihre Sünde ist auch hier das Nichtwissen, mit seiner Frucht, dem Hasse, verbunden zu denken; der schützende Vorwand für ihr Nichtwissen, die

---

V. 22. Mit Recht bestehen Lück., Ebr., Ew., God., Weiss darauf, dass die ἁμαρτία das οὐκ εἰδέναι V. 21 ist, nicht der Unglaube (nach Aug., Beng., Luthdt., Stier, Keil, Schanz), auch nicht der Hass (Euth., Theoph., Rup., Tol., Schegg, Mey.), noch Unglaube und Hass zusammen (Mald., a Lap., Pölzl). Der Einwand Luthardts, dass ja im Fall des Nichtkommens und Nichtredens von Hass nicht die Rede sein könnte, fällt auf die eigene Erklärung zurück: in diesem Fall könnte auch von Unglaube nicht die Rede sein. Dagegen kann im einen und anderen Fall vom Nichtkennen die Rede sein; nur ist im ersten Fall das Nichtkennen unverschuldet, im anderen schuldhaft. Freilich ist dann richtig, dass schuldiges Nichtkennen = Unglaube ist. Der Vorwand ist nicht Unwissenheit (Hengst., de W., Mey.), denn eben die Unwissenheit soll durch den Vorwand gedeckt werden, sondern die Unmöglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, τὸν πέμψαντα εἰδέναι (Weiss). — πρόφασις nicht Entschuldigung, sondern Vorwand, Ausflucht Marc. 12, 45; Luc. 20, 47; 1 Thess. 2, 5 act. 27, 30; πρόφασιν ἔχειν bei Klassikern häufig, im N. T. nur hier. Stier: „Israel, jemehr es im Gewissen ein fortgehendes Zeugniss wider seine Sünde hat, sucht in seiner pharisäischen Ausartung recht eigentlich stets etwas vorzuwenden; es ist gleichsam das Volk der πρόφασις im grossartigsten Sinne“.

Ausrede, dass es ihnen nicht möglich gewesen sei, Vater und Sohn zu erkennen, ist ihnen benommen, und somit gibt es auch für ihren Hass keine Entschuldigung. Dieses sündhafte und schuldbare Nichtkennen ist somit allerdings ein Nichtkennenwollen, d. h. der Unglaube.

Aus Vers 23 ist mit Recht zu erschliessen, dass von „ihrer Sünde" der Hass nicht auszuschliessen ist, nicht aber, dass allein oder zunächst der Hass als ihre Sünde in Vers 22 gedacht ist. Geschildert wird nun die Grösse und Furchtbarkeit ihrer Sünde. Der aus ihrer Nichtkenntniss, d. h. ihrem Unglauben entspringende Hass gegen ihn wird zum Hass gegen den Vater selbst. Das ist auch eine, die traurigste Consequenz seiner Einheit mit dem Vater. Er hat als Sohn des Vaters sich geoffenbart und des Vaters Worte ihnen ausgerichtet und des Vaters Werke sie sehen lassen, und doch haben sie ihn gehasst und in ihm den, der ihn gesendet hat, dessen Namen der Sohn kundgethan. Ihre Sünde ist Gotteshass. Ihr Hass kommt aus dem Nichtwissen, ihr Nichtwissen ist schuldhaft, somit auch der aus ihm entspringende Hass, und diese Schuld ist eine unendlich grosse und absolut unerlösbare, weil ihr Hass gegen Gott selbst geht. Das ist der Gipfelpunkt ihrer Sünde; die Juden erkennen nicht den, welcher Jesus gesandt hat, darum hassen sie Jesus; ihre Nichtkenntniss Gottes als des Vaters und Senders Jesu ist aber eine unentschuldbare, weil Jesus ihnen Gott als seinen Vater und Mandatar geoffenbart hat; wie die schuldhafte Nichtkenntniss Jesu Hass gegen Jesus erzeugt, so die schuldhafte Nichtkenntniss des Vaters Hass gegen den Vater. Wohl geben sich die Juden den Anschein, als stellen sie sich aus Eifer für die Ehre Gottes feindlich gegen Jesus: ihr vorgeblicher Eifer für Gott ist Hass gegen Gott.

Wenn nun Vers 24 neben dem im messianischen Kommen und Lehren bestehenden Offenbarungszeugniss das der Werke noch be-

---

V. 23. Wenn in diesem Vers der Grund des Nichtkennens, der Nichtannahme des Zeugnisses gesucht und im Hass gefunden wird (Keil, Schanz, Weiss), so verwirrt das die Gedankenfolge; von V. 21 an wird der Grund des Hasses in der Nichtkenntniss aufgedeckt, es kann nun nicht plötzlich der Hass als Grund der Nichtkenntniss bezeichnet werden wollen. Als Hass gegen Gott selbst ist ihre Sünde unerlösbar; der Gedanke, dass auch in ihrer scheinbaren Gottesverehrung kein Mittel gelegen sei, jenen Hass zu überwinden (Weiss), ist etwas zu subtil. Daran ist festzuhalten, dass hier vor allem die Grösse ihrer Sünde dargethan werden will (vgl. Rup., Mald., Tol.). An das Vorgeben der Juden, dass sie um der Ehre Gottes willen Jesum anfeinden, erinnern Chrys., Theoph.

V. 24. Weiss mit Recht: „in V. 22 handelte es sich um das Erkennen des Vaters, hier nach dem Dazwischentreten von V. 23 um die Offenbarung des

sonders aufgeführt wird, so kann das keinen anderen Zweck haben, als die Vollständigkeit und Vollgenügsamkeit des Zeugnisses Jesu zu betonen und damit die Unentschuldbarkeit der Nichtannahme und alles dessen, was aus ihr hervorgeht, noch mehr zu beleuchten. Die Aufeinanderfolge ist klimaktisch, nicht als ob an sich die Werke der einzige oder der Hauptfaktor der Offenbarung wären, sondern weil das Zeugniss der Werke eben zu dem der Worte hinzutrat, der Glaubensharten und Glaubensunwilligen wegen, um ihren Geist zu beugen und ihr Herz zu bezwingen. Mit Rücksicht auf die ethische Stumpfheit der Juden, welche hier überall als die ersten Repräsentanten des κόσμος fungiren, trat die Offenbarung des Herrn von Anfang an mit überwältigender Kraft auf, und ging namentlich die Wunderkraft ihr zur Seite; wenn nicht eine solche Offenbarung an sie ergangen wäre, so wäre ihr Nichtwissen nicht Sünde. Die Frage, ob die Juden der Offenbarung im Wort ohne Sünde den Glauben hätten verweigern können, und ob erst durch den Unglauben gegen die Werke ihre Sünde complet geworden, ist eine müssige, sofern die Offenbarung im Wort von der im Werk nicht zu trennen ist; beide waren aufs innigste mit einander verwoben und bilden die Eine Offenbarung, die hier nur deswegen in ihre Elemente zerlegt wird, um die Schuld der Nichtannahme dieses gewaltigen Zeugnisses noch mehr hervorzuheben.

Jesus hat durch seine Werke seine Sendung und die Wahrheit seiner Lehre erwiesen und vollgenügend dargethan. Hat er doch Werke gewirkt, welche kein anderer gethan (vgl. 3, 2; 5, 36; 9, 3. 32; 10, 37; 14, 10; Matth. 9, 33). Während alte Erklärer sich Mühe geben zu beweisen, dass Jesus mehr und grössere Wunder gewirkt habe als die Propheten und die wunderbegabten Männer des A. T., macht Maldonat erstmals einen tieferen Gesichtspunkt geltend, indem er das Einzigartige in den Wundern Jesu darin findet, dass sie messianische Wunder sind und als Messias ihn legitimiren. Darin liegt in der That das Unterscheidende. Er hat Wunder gewirkt zum Beweis für den Hauptsatz seiner Selbstmanifestation, dass er vom Vater gesendet, d. h. des Vaters Sohn und der Messias sei. Seine Werke sind darum unmittelbar göttliche Werke,

---

Sohnes, für welchen die Werke zeugen (51, 36; 10, 25), weshalb nachher auch der Hass gegen den Sohn unmittelbar als die Sünde bezeichnet wird, welche entschuldbar wäre, wenn er sich nicht legitimirt hätte als der, welcher er ist.“ Doch nimmt die zweite Vershälfte alsbald den Vater wieder herein. ἐν αὐτοῖς Aug.: erga eos = die Heilswunder an ihnen, vgl. Thom.: in eorum corporibus; zu ergänzen ist aber vielmehr ὧν wie 12, 35. — ἔργα ziehen als Object zu ἑώραν. Aug., Rup., Euth., Thom, Mald., Tol., Schanz; καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατ. die meisten Neueren.

und auf ihnen liegt der messianische Glanz. Zu ἑωράκασιν könnte ἔργα ergänzt werden; aber es gibt eine andere Beziehung, welche jede Ergänzung entbehrlich macht und zugleich dem Wort mehr Nachdruck und Kraft verleiht. *Καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα* bildet das Object sowohl zu ἑωράκασιν als zu μεμισήκασιν. Dies ist im Einklang mit 6, 36, wo Jesus ebenfalls von einem Sehen und Hassen seiner Person redet, und mit 14, 9 f., wo gesagt ist, dass das Sehen des Vaters das des Sohnes in sich schliesse. In dem von seiner ganzen Erscheinung und seinem Leben nicht zu trennenden Wirken zeigt sich Jesus der Welt als der Gesandte und als der Sohn des Vaters; so zeigt sich in ihm der Vater selbst, und wer ihn sieht, sieht den Vater (14, 9 f.). Trotzdem haben sie ihn sowohl als den Vater gehasst. Die Formulirung ist überaus wuchtvoll; sie gibt dem Ausspruch den Ton einer vernichtenden Anklage. Sowohl gesehen als gehasst, — dies *καὶ — καὶ* schliesst den schauerlichsten Gegensatz tragisch zusammen. Ihn sowohl als den Vater gesehen und doch gehasst, — das ist die furchtbare, alle Entschuldigung ausschliessende Schuld der Welt.

Der Thatsache, welche dem ersten Anschein nach alle Pläne der Vorsehung, alle Rathschlüsse der Erlösung durchkreuzt, welche in so schneidendem Contrast steht zu den Absichten und dem Wirken des in die Welt gekommenen Messias, und sofern Israel dem Kosmos nicht bloss zugehört, sondern vorangeht, in so offenem Contrast mit allen Führungen Gottes, welche diesem Volk wie keinem anderen zukamen, wird die Erklärung beigegeben, dass auch sie in den Plan Gottes einbezogen sei: aber dieses Unbegreifliche ist geschehen, damit das Wort erfüllt würde, welches in ihrem Gesetze steht: sie haben mich gehasst ohne Ursache. Hier zeigt sich klar, dass das Judenvolk im Vordergrunde des Kosmosbegriffes steht, und *ὁ νόμος αὐτῶν* hat dieselbe Nebenbedeutung wie 8, 17. Es wird ihr Gesetz genannt, weil sie dieses Gesetz immer im Mund führen, und selbst als Vorwand ihrer Feindseligkeit gegen Jesus gebrauchen da doch eben dieses Gesetz über sie und gegen sie weissagt und zeugt. Aus ihrem Gesetz wollen sie ihren Hass gegen Jesus rechtfertigen, und ihr Gesetz selbst charakterisirt ihren Hass als einen völlig grundlosen, einzig und allein ihrer Bosheit entquellenden, als reine Sünde der Bosheit, somit als satanische Sünde. Die angezogene Stelle findet sich an zwei Orten: Ps. 35, 9;

V. 25. Zu ἀλλὰ ergänzen μεμισήκασιν Tol., Mey., Keil, Weiss; τοῦτο γέγονεν Hengst., Luthdt., God. — δωρεάν Übers. der Sept. für das hebr. Chinnam, bedeutet sonst unentgeltlich, umsonst, gratis. Weiss für directe messianische Beziehung, seitens des Evangelisten; Mey., Keil, Schanz typisch. — Aus ὁ νόμος

69, 5. Der letztere Psalm wird auch sonst viel verwerthet im N. T. (2, 17; act. 1, 20; Röm. 11, 9; 15, 3), und hat wohl Jeremias zum Verfasser. Der Psalmist klagt in der Stelle über den Hass, der unverdient ihn trifft. Die Stelle ist nicht direct messianisch, aber Jesus bezieht sie auf sich, denn in den Schicksalen Davids oder des Propheten ist sein Leben vorgebildet und die Leiden der alttestamentlichen Gottesmänner weisen typisch auf seine Passion hin. An der Schuldhaftigkeit und Unentschuldbarkeit des Hasses wird dadurch nichts geändert; denn die Juden werden zu solchem Verhalten nicht prädestinirt; es wird nur dieses ihr freies Verhalten durch die Weissagung vorausgeschildert und in die Linien des göttlichen Erlösungswerkes eingezeichnet. Nicht zu dem Zwecke, sagt Cyrill, ist dies im Gesetz vorausgesagt, damit der ungerechte Hass der Juden gegen den Vater und Sohn entzündet würde, sondern weil sie dieses Hasses sich schuldig machten, wurde das Eintreten desselben vom göttlichen Gesetz vorherverkündet, damit der hl. Geist zeige, dass ihm nichts unbekannt sei.

Zu Vers 26 leitet Cyrill schön über: „wenn sie Zeichen sahen", so lässt er die Jünger sprechen, „wie niemand sie gewirkt, wenn sie Worte hörten, wie sie niemand sprach, und es ihnen doch nichts nützte, wenn sie deinen Vater hassen und dich mit ihm, warum schickst du uns unter sie? wie werden sie uns für glaubwürdig ansehen? welcher von unseren Volksgenossen wird sich an uns halten? Damit nicht derartige Gedanken sie verwirren, fügt er einen Trost bei: wenn der Beistand kommt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, er wird zeugen von mir". Die beiden Verse sind in der That eine Antwort auf die beunruhigende Frage, welche das Vorhergehende in der Brust der Jünger wecken musste: wie wird es uns möglich sein, solchem Hass gegenüber in der Welt unseren Beruf zu erfüllen und das Zeugniss von dir aufrecht zu halten? Darum wird sprachlich abrupt dem Hass der Welt das Zeugniss des Geistes und der Jünger gegenüber gestellt. Diese Worte sind ein Tropfen Trostes, welcher in die trübe Vorhersagung gemischt wird.

αὐτῶν will Hilgenf. seine These begründen, dass das jüdische Gesetz im Johannesevangelium als Gesetz des κόσμος bezeichnet werde; wie könnte dann Werth gelegt sein auf die Erfüllung desselben?

V. 26. Der Uebergang wird verschieden hergestellt; Corl. verbindet mit dem unmittelbar Vorhergehenden: sie hassen mich grundlos, dies bezeugt ihr Gesetz, aber auch der hl. Geist; der hl. Geist zeugt aber nicht über sie und ihren Hass, sondern περὶ ἐμοῦ. Mit dem Zeugniss des Wortes und der Werke V. 22. 24 verbinden das Zeugniss des Geistes Ew., Schegg, Schanz, Weiss; der Hinweis auf den Geist wolle zeigen, wie auch in Zukunft der Hass der Welt

Der Person des hl. Geistes wird eine majestätische Charakterisirung beigegeben, damit die Kraft und Wichtigkeit seines Zeugnisses ins volle Licht trete. Der Beistand wird er zuvörderst genannt, weil er als solcher den Jüngern an der Seite stehen soll im Kampf gegen den Hass der Welt. Hier schreibt der Herr die Sendung des Geistes mit Nachdruck sich zu, weil das Zeugen für den Sohn und von ihm als dessen Hauptfunction angesetzt ist. Aber auch hier ist der Vater beigezogen: vom Vater her wird er ihn senden, nachdem er selbst zum Vater heimgekehrt ist, und in Verbindung mit dem Vater. Das *ἐγὼ παρὰ τοῦ πατρὸς* ist inhaltlich gleich dem *ὁ πατὴρ ἐν ὀνόματί μου*; beides betont die innigste Verbindung von Vater und Sohn bei Sendung des Geistes. Es ist der Geist der Wahrheit, die absolute Wahrheit ist sein Wesen, und so ist er der absolut glaubwürdige Zeuge. Endlich wird als viertes Epitheton majestatis von ihm ausgesagt, dass er vom Vater ausgehe. Die grosse Frage ist hier, ob auch dieses *ἐκπορεύεσθαι* wie *πέμπειν* historisch zu nehmen sei vom Ausgehen des Geistes bei der Pfingstsendung, oder ob es auf das trinitarische Verhältniss zwischen Vater und Geist führe und von der Spiratio zu erklären sei. Wenn der Zusammenhang zunächst für ersteres zu sprechen scheint, so ist er doch auch wieder gegen diese Erklärung. Das Kommen vom Vater könnte besonders hervorgehoben sein zur Bestätigung des Zeugnisses als eines göttlich wahren, wenn nicht bei *πέμψω* schon *παρὰ πατρὸς* stände. Neben diesem aber hätte der Relativsatz nach der ersten Fassung doch nur mehr die Bedeutung einer Tautologie. Ferner ist auch zu beachten der Wechsel der Tempora; bei *πέμψω* weist das Futurum von selbst auf ein historisches Verhältniss, bei *ἐκπορεύεται* das Präsens von selbst auf ein dauerndes Wesensverhältniss. So wird man nicht nur berechtigt, sondern genöthigt sein, in diesem Relativsatz einen Hinweis zu erblicken auf das ewige, innertrinitarische Geheimniss, welches der Sendung des Geistes in der Zeit zu Grunde liegt. Zweck des Hinweises ist allerdings zunächst, den Zeugen und das Zeugniss noch kräftiger als absolut glaubwürdig, als wahrhaft göttlich zu betonen; damit ist auch die Frage schon gelöst, warum nur das Ausgehen vom Vater berücksichtigt ist. Wäre auch *ἐκπορεύεται* nicht

---

völlig grundlos sein werde, da, wie bisher Wort und Werk, so künftig Geist und Jünger für Jesus zeugen. Dagegen spricht aber, dass vom Hass der Welt gar nicht mehr die Rede ist; die obige, offenbar einfachere Erklärung findet sich ausser bei Cyr. bei Theoph., Theod. Heracl., Tol. (persequentur Judaei veritatem, sed non oppriment, impugnabunt, sed non expugnabunt); vgl. Luthdt., God., Keil; Aug.: Das Geisteszeugniss werde die hassende Welt ihrer Sünde überweisen und viele aus ihr bekehren. Der Trost für die Jünger tritt klar hervor sowohl in

direct trinitarisch zu erklären, jedenfalls würde mit Recht gesagt, dass diese ganze Stelle das trinitarische Verhältniss der göttlichen Personen zum Untergrund und zur Voraussetzung habe, und zwar so, wie die abendländische katholische Lehre es fasst. Der Vater sendet den Geist, weil der Geist von Ewigkeit von ihm ausgeht, und der Sohn kann ihn nur senden, weil der Geist auch von ihm den Ausgang hat. Dass der hl. Geist hier vorgestellt ist als zu Vater und Sohn in gleicher Beziehung stehend, ist ebenso unzweifelhaft, wie dass er als Person und als göttliche Person prädicirt wird. Nun fasst ἐκεῖνος nachdrücklich all das Herrliche zusammen, was vom hl. Geist ausgesagt worden: Er, dieser vollkommene und absolut glaubwürdige Zeuge, wird Zeugniss ablegen für mich, und sein Zeugniss wird mitten im Hass der Welt Stand halten.

Dem Zeugniss des hl. Geistes fügt sich das der Apostel an. Auch ihr Mund soll und wird in den Verfolgungen der Welt nicht verstummen. Die Art, wie das Zeugniss der Jünger dem Geisteszeugniss angefügt ist, verbietet, beide in eins zusammen zu nehmen, ihre Verbindung verbietet, beide ganz zu trennen. In ähnlicher Weise unterscheiden und verbinden die Apostel selbst das Geisteszeugniss und ihr Jüngerzeugniss: wir sowohl sind Zeugen dieser Dinge, als auch der hl. Geist, welchen Gott allen verliehen hat, die ihm gehorchen (act. 5, 32, vergl. act. 1, 21; 2, 32; 1 Joh. 1, 1; 2 Petr. 1, 16. 18). Die Selbständigkeit des Apostelzeugnisses liegt darin begründet, dass sie von Anfang an bei ihm sind; sie legen ein historisches Zeugniss ab aus eigenster Erfahrung über das, was sie selbst gesehen und gehört. Daneben zeugt der Geist durch die Erweise seiner Kraft in Wundern und Zeichen, in der Belebung, Erhaltung und Ausdehnung der Kirche, im Innern der gläubigen Seelen und vor allem wieder in den Jüngern und durch sie, die er mit seiner Kraft beseelt. So erscheinen die Apostel einerseits als Träger der Geisteskraft, als Medien ihrer Kundgebung, andererseits als selbständige Vertreter und Träger des Erfahrungzeugnisses über Christus. Das Zeugen des Geistes und das der Apostel verbindet und verflicht sich aber aufs innigste, indem einerseits die Apostel, auch insofern sie Organe des Geisteszeugnisses sind, sich nicht rein passiv verhalten, und indem sie andererseits auch in Ab-

---

ὑμῖν als in V. 27 (gegen Weiss). Der Gedanke an die gewaltige, siegreiche Macht des Zeugnisses erhält seine Berechtigung durch die grossartigen Epitheta, welche dem Geist beigelegt werden, offenbar zur Hervorhebung der Bedeutung seines Zeugnisses (gegen Luthdt, Keil, Weiss). — ἐκπορεύεται beziehen die Väter meist auf das hypostatische Verhältniss (Theoph.: οὐκ ἄρα τὸ ἐκπορεύεσθαι ἀποστέλλεσθαι νοήσομεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχειν τὴν φυσικὴν ὕπαρξιν).

legung des Erfahrungszeugnisses nicht ganz selbständig sind und für sich allein stehen. Auch ihr historisches Zeugen von Christus geschieht unter Inspiration des hl. Geistes und erhält durch ihn erst Kraft, Erfolg und Sieg. Es ist unrichtig, dass der Unterschied zwischen Geisteszeugniss und Erfahrungszeugniss mit dem Aussterben der Augenzeugen vollständig aufgehört habe. Das historische Zeugniss der Apostel pflanzt sich in der Überlieferung der Kirche fort. Das ist die kirchliche Tradition, der Niederschlag der auf die Apostel zurückgehenden Erfahrung und des Erfahrungswissens der Kirche; sie ist aber vom Geist und seinem Zeugen nicht losgelöst zu denken.

* * *

Der Übergang in Vers 18 ist allerdings höchst überraschend und absolut unvermittelt. Die Contraste: Liebe und Hass sind auffallend scharf gegeneinander gestellt. Auf den ersten Blick möchte es scheinen, als falle der Redner hier ganz aus dem Context, oder als habe der Evangelist von sich aus hier ein Stück einer ganz anderen Rede eingeschaltet. Doch zeigt sich bei tieferer Betrachtung, dass es die rhetorische Klugheit ist, welche hier in solcher Weise in mediam rem führt. Die Stellung der Jünger zur Welt konnte nicht mit Schweigen übergangen werden, wie namentlich in Kap. 16 betont wird. Das Bild ihrer neuen Lebensstellung wäre sonst ein unvollständiges und unwahres geworden; ihr Glaube hätte Noth gelitten, wenn die Ereignisse unvorbereitet über sie hereingebrochen wären. Bis jetzt hatte Jesus es verschoben (16, 5), diesen Punkt zu berühren, nun redet er davon, und zwar in abrupter Form, die aber nur verhüten will, dass alsbald die Sorgen und Ängsten der Jünger sich an die Voraussage ansetzen. Für die letztere ist die mildere, hypothetische Wendung gewählt, welche ermöglicht, in einem Athemzug das schwere Geschick herauszusagen und zugleich den Haupttrost zu spenden. Darin ist der rhetorische Takt nicht zu verkennen.

Man hat deswegen auch ein volles Recht, hier von einer Verbindung von Belehrung und Tröstung zu sprechen. Diese Verbindung liegt schon in Vers 18, und die ganze folgende Auseinandersetzung verleugnet nirgends die Trosttendenz. Nach mir — wie mich — meinetwegen werden sie euch hassen und verfolgen: das sind die Hauptgedanken der Trostesbelehrung. Dieser schonenden Vorhersagung des Hasses wird eine nähere Charakterisirung desselben beigegeben, nach welcher er lediglich der Welt zur Schuld fällt, übrigens von der göttlichen Vorsehung vorausgesehen und vorausgesagt worden ist, also in den Heilsplan nicht störend eingreifen kann. Dann wird noch ausdrücklich hervorgehoben, dass dieser Hass, wiewohl unabwendbar und unbekehrbar, doch das Zeugniss von Jesus nicht zu unterdrücken vermöge. Hier tritt die Tröstungsabsicht wieder in den Vordergrund, und Vers 27 zeigt das offenbare Bestreben, das Bewusstsein der Jünger und ihr Kraftgefühl zu heben. Wie im Weinstock-Gleichniss das Fruchtbringen der Jünger ganz besonders betont, dann in Vers 16 wieder auf die bleibende Frucht hingewiesen wird, so enthält nun auch der Schluss der Rede einen den sittlichen Muth hebenden Hinweis auf das Schaffen und Wirken der Jünger auf Erden. Die Rede bleibt so bis zum letzten Satz ihrem Hauptcharakter getreu: sie verfolgt den Tröstungszweck vor allem durch Einwirkung auf den Willen.

*

An der dunklen Seite der Lebensgemeinschaft mit Christus, welche hier aufgezeigt wird, darf der Prediger selbstverständlich auch nicht vorübergehen. Sie bietet aber der homiletischen Zeichnung die grössten Schwierigkeiten. Der Gegensatz zwischen Welt und Kirche, zwischen Christenleben und Weltleben, die Nothwendigkeit mit der Welt in Wiedersprnch und Feindschaft zu stehen, muss dem christlichen Volk in einer Weise vorgelegt werden, dass doch keinerlei geistiger Hochmuth, kein verächtliches Herabsehen auf andere, kein Suchen und Verursachen von Feindschaft und Zwiespalt, kein absichtlicher Anstoss, kein liebloses Benehmen gegen die Menschen in der Welt daraus hervorgeht. Der Gegensatz zur Welt muss in seiner absoluten Nothwendigkeit vor Augen gestellt werden, aber so, dass dadurch das Leben und Wirken in der Welt nicht unmöglich wird. Der Prediger wird daher einerseits die Nothwendigkeit betonen, sein Leben in Gegensatz zu bringen gegen die Lehren, Grundsätze, Lebensgewohnheiten, Laster der Welt. Der Christ ist aufmerksam zu machen, dass, so sehr der Gegensatz zwischen Welt und Kirche ein gegebener und bleibender ist, doch das einzelne Glied der Kirche denselben in seinem Leben erst herzustellen hat und sich mühen muss, die Scheidewand zwischen sich und dem Weltreich anfzurichten und aufrecht zu erhalten. Denn in jedem Menschen, auch dem getauften und gläubigen, ist noch ein Stück Welt, durch welches er mit dem Reich des Kosmos zusammenhängt; besonders heutzutag liegt die Gefahr nahe, dass der einzelne Gläubige durch die trügerischen Vorspiegelungen der Welt über die Grenzen zwischen beiden Reichen hinübergetäuscht werde.

Der Gegensatz zur Welt stellt sich aber von selbst ein, sobald der Christ darnach strebt, seinen Christenpflichten in allweg zu genügen. Nicht Er hat offensiv gegen die Welt vorzugehen, um sie zum Gegensatz und zur Anfeindung zu reizen, sondern er hat lediglich zu thun, was ihm als Christenpflicht obliegt. Dann wird nach dem Wort des Herrn der Hass der Welt von selbst sein Antheil werden, und das Wort wird sich erfüllen, dass niemand in Christus ein gottseliges Leben führen kann, ohne Verfolgung zu erleiden 2 Tim. 3, 12. Der Hass der Welt ist somit allerdings ein Zeichen wahren Christenthums, aber ein Kennzeichen, das wir nicht direct herbeiführen dürfen, und welchem in unserer Selbstprüfung nicht das erste und ausschlaggebende Wort zukommen darf. Ein Kennzeichen, das wir nicht durch eigene Schuld herbeiführen dürfen: denn nur der grundlose Hass einzig auf den Namen Jesu hin, ist Christenzeichen und Christenzierde; ein Kennzeichen, das wir auch nicht aus eigener Schuld, durch Feigheit, Liebäugeln mit der Welt, Verläugnen der christlichen Grundsätze verlieren dürfen.

Wichtig ist natürlich vor allem, dass der Begriff der Welt richtig umschrieben werde. Diese Bezeichnung für den ungläubigen, ausserhalb des Gnadenkreises der Erlösung und des Heiles stehenden Theil der Menschheit deutet an, dass demselben eine Majorität zukommt der Gemeinschaft der Gläubigen gegenüber. Man darf aber nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass die Welt keine unterschiedslose massa damnationis ist, dass auch unter denen, welche jetzt noch der Kirche und dem Glauben fremd und feindlich gegenüber stehen, noch viele erlösbar sind, und dass es nicht in unserer Befugniss liegt, zu entscheiden, wer im Vollsinn Glied des Kosmos sei als unerlösbar und der Gnade unerreichbar. Das Thun und Reden, die Anschauungen und die Lebensmaximen können wir kraft unseres christlichen Tiefblicks dem Reich der Welt oder dem der Kirche zutheilen, die Personen nicht.

Wenn der Hass der Welt sich uns ohne unser direktes Zuthun, ohne Verschuldung unsererseits zugewendet hat, so haben wir die Pflicht, ihn in Geduld und Ergehung, das Recht, ihn in Freude und Stolz zu tragen in Verbindung mit Christus. Leiden wie er, mit ihm, für ihn, — das ist der Stolz des Christen, der ihm aber wiederum nicht harte Lieblosigkeit gegen die Welt, sondern herzliches Mitleid einflösst beim Gedanken an die furchtbare Sünde, in welche die Welt durch ihren Hass sich verstrickt. Die beiden letzten Verse vergleichen den Geist der Welt mit dem Geist der Kirche: dort der Geist des Hasses und der Finsterniss, hier der Gottesgeist der Wahrheit; von ihm beseelt, trotzt die Kirche allen Anfeindungen der Welt. Das Zeugniss des Geistes bleibt bei ihr, und auch das Zeugniss der Apostel vererbt sich in ihr fort von Generation zu Generation. Eine gewisse Zeugenstellung und ein Zeugenberuf eignet auch jedem einzelnen Christen, allerdings in Unterordnung unter das apostolische Lehramt. Durch die Zugehörigkeit zur hl. apostolischen Kirche gilt auch ihm das ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε; wir sind von Anfang an bei ihm durch die Verbinduug mit der Kirche, welche in die Erdentage Jesu zurückreicht. — Über die Pericope auf Dominica VI p. Pascha 15, 26—16, 4 siehe die Bemerkungen zum folgenden Abschnitt.

C. Die dritte Rede: Das Schlusswort.

Kap. 16.

1. Das letzte Lehrwort. V. 1—15.

1. *Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε.*

2. *ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνων ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.*

3. *καὶ ταῦτα ποιήσουσιν, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ.*

4. *ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα, ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν, μνημονεύητε αὐτῶν, ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην.*

1. Dieses habe ich euch gesagt, damit ihr nicht geärgert werdet.

2. Aus den Synagogen werden sie euch stossen, ja es kommt die Stunde, wo jeder, der euch tödtet, meinen wird, Gott einen Opferdienst zu erweisen.

3. Und das werden sie thun, weil sie nicht den Vater noch mich erkannten.

4. Aber dies habe ich zu euch geredet, damit, wenn diese Stunde kommt, ihr euch dessen erinnert, dass ich es euch sagte. Dies habe ich aber von Anfang an euch nicht gesagt, weil ich bei euch war.

V. 3. υμιν nach ποιησουσιν hat ℵDL Vulg., fehlt ABΓΔ Tisch. Treg. WH. — V. 4. Beide αυτων nach ωρα und nach μνημ. fehlen D a rm.; nach ωρα fehlt es ℵDΥΓΔ Tisch., steht ABL Vulg. Lachm. Treg. WH; nach μνημ. fehlt es nur

5. νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάγεις;

5. Nun aber gehe ich hin zu dem, der mich sandte, und niemand aus euch fragt mich: wo gehst du hin?

6. ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν.

6. Sondern weil ich dieses euch gesagt habe, hat Trauer euer Herz erfüllt.

7. ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν· συμφέρει ὑμῖν, ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.

7. Doch ich sage euch die Wahrheit: es ist gut für euch, dass ich hingehe; denn wenn ich nicht hingehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen, wenn ich aber hingehe, werde ich ihn euch senden.

8. καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως.

8. Und wenn jener kommt, wird er die Welt überführen über Sünde und über Gerechtigkeit und über Gericht.

9. περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ.

9. Über Sünde: weil sie nicht glauben an mich.

10. περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με.

10. Über Gerechtigkeit: weil ich zum Vater gehe, und ihr mich nicht mehr sehet.

11. περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

11. Über Gericht: weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist.

12. ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι.

12. Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnet es noch nicht tragen.

L minn. It. Vulg. und halten es alle Kritiker. Man könnte annehmen, dass αυτων nach ωρα durch eine Setzung von αυτων vor statt nach μνημ. entstanden und dann irrthümlich ein zweites αυτων nach μνημ. eingeschaltet worden sei; aber dies ist wenig wahrscheinlich, weil μνημ. von οτι gefolgt ist und eines αυτων gar nicht bedurfte; darum sind wohl mit Treg. WH beide αυτων für ächt anzusehen. — Die Vulg. hat hier andere Versabtheilung. — V. 7. εγω nach εαν γαρ fehlt ℵBDLY Tisch. Treg. WH. — ουκ ελευσεται ℵAD Tisch. steht ου μη ελθη BL Treg. WH gegenüber; was ursprünglich ist, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. — V. 9. Die Vulg. hat mit einigen minn. crediderunt (επιστευσαν). — V. 10. μου nach πατερα (T. R. AYΔ Lachm.) ist zu streichen; es fehlt ℵBDL Tisch. Treg. WH. — V. 12. υμιν λεγειν ℵBLY Tisch. Treg. WH wird dem λεγειν υμιν ADΓΔ Lachm. vorzuziehen sein. — V. 13. Tisch. liest mit ℵDL εν τη αλ. π.; Lachm. Treg. WH εις την αλ. π. mit ABY; da οδηγειν mit εις und εν construirt wird, so ist nicht mehr zu entscheiden, was ursprünglich ist; die Voranstellung von πασαν vor αληθ. ΓΔ Rec. scheint jedf. später. Die Vulg.-Lesart docebit vos omnem veritatem ist wohl aus deducet vos in omn. ver. entstanden; vgl. Aug.: doceb. vos omn.

13. ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

13. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, so wird er euch einführen in alle Wahrheit; nicht nämlich wird er von sich selbst reden, sondern was er hört, wird er reden, und das Künftige wird er euch verkünden.

14. ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

14. Jener wird mich verherrlichen, weil er aus dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird.

15. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν· διὰ τοῦτο εἶπον, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

15. Alles, was immer der Vater hat, ist mein; daher sagte ich: er nimmt aus dem Meinigen und wird es euch verkünden.

Die grosse Frage ist hier vor allem die, ob man das Recht habe, mit Kap. 16 einen neuen Redeabsatz beginnen zu lassen, oder ob von der Kapiteleintheilung des Textes abzusehen sei. Manche Exegeten beziehen die ersten vier Verse noch zur vorigen Rede und berufen sich hiefür einmal auf die Formel: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, welche das Folgende mit dem Vorhergehenden eng verknüpfe, sodann auf die Gemeinsamkeit des Inhaltes dieses Abschnittes und des Abschnittes 15, 18—25. Dagegen kann aber geltend gemacht werden, dass zwar die Formel in Vers 1 nicht duldet, eine längere Pause zwischen Kap. 15 und 16 einzuschalten, aber doch füglich Einleitung eines neuen Redestückes sein kann, das zwar enger mit dem vorhergehenden zusammenhängt, als die Rede in Kap. 14 mit der in Kap. 15, aber doch sich als ein eigenes Ganzes von dem mit Kap. 15 schliessenden abhebt. Allerdings ist in diesen ersten Versen ein Punkt der vorigen Rede wieder aufgenommen. Aber man hat mit Recht bemerkt, dass ja auch der Abschnitt Vers 5—15, die Verheissung des Geistes, an Vers 26 und 27 des vorigen Kapitels anschliesst, man also ebenso auch diesen noch zur vorhergehenden Rede nehmen müsste, wozu sich doch (ausser Lange) kein Exeget entschlossen hat. Man kann das nicht entkräften durch die Bemerk-

---

ver. vel, quod in nonnullis codicibus legitur, deduc. etc.; vgl. die Pfingstoration: et inducat in omnem, sicut tuus promisit filius, veritatem. — ακουσει BDHY Treg. ist der Conformation nach den andern futt. verdächtig; ακουει ℵL Tisch. WH; ακουση AGKΓΔ Rec. Lachm. — V. 15. λαμβανει BDEGΔ Tisch. Treg. WH ist dem wohl aus dem vorigen Vers hereingekommenen ληψεται AK Rec. vorzuziehen.

V. 1—4 nehmen zum Vorhergehenden Mald. (quisquis evangelistae capita distinxit, nescio quam commode initium hic fecerit capitis XVI); Bisp., God., Schanz, Weiss; zum Folgenden Ew., Luthdt., Keil, Pölzl. Zu ἵνα μὴ σκανδ. be-

ung, dass über den hl. Geist Neues und Anderes gesagt sei, als in den letzten Versen von Kap. 15; denn auch über die Verfolgungen, welche den Jüngern drohen, ist Neues und Weiteres in Vers 1—4 ausgesagt. Unter allen Umständen ist es also inconsequent, nur diese Verse zum Kap. 15 zu nehmen, wie es auch unmöglich ist, zwischen Vers 4 und 5, die ganz unmittelbar zusammenhängen, eine Schnittlinie zu ziehen. Würde die Vorhersagung des Hasses der Welt den Schluss von Kap. 15 bilden, so könnte die unmittelbare Zugehörigkeit der ersten 4 Verse zum letzteren mit mehr Recht behauptet werden. Da aber die Verheissung des Geistes sich einschiebt, besteht gar kein nächster und unmittelbarer Zusammenhang mehr zwischen Kap. 15 und 16. Vielmehr bedürfte die Wiederaufnahme jenes Punktes nach der Unterbrechung unter allen Umständen einer Erklärung. Die Kapiteleintheilung ist daher völlig im Recht, und es verhält sich so, dass mit *ταῦτα λελάληκα* wirklich die Rede neu anhebt, und diese letzte Rede nur zunächst zwei Punkte der vorigen wieder aufnimmt, um noch grössere Klarheit über sie zu verbreiten.

Wir sahen, wie der Herr zwar ganz plötzlich und unvorbereitet unmittelbar auf die Liebesmahnung hin das Wort vom Hass der Welt den Jüngern zu hören gab, wie aber dies die psychologisch richtigste Art war, rasch herauszusagen, was gesagt sein musste, und was nicht ohne den schmerzlichsten und befremdendsten Eindruck auf die Gemüther der Hörer bleiben konnte. Und nachdem es gesagt war, bemüht er sich, eine Reihe von Beruhigungsmotiven beizugeben und die Jünger namentlich durch den Hinweis auf das gegen allen Hass der Welt sich behauptende Zeugniss des Geistes zu stärken. Aber noch ist über die feindselige Welt nicht alles Nothwendige mitgetheilt. Es ist, als ob der Herr mit Rücksicht auf den Gemütszustand der Jünger sich nicht getraut habe, auf einmal die ganze trübe Ankündigung ihnen zu machen. Deswegen nimmt er in neuer Rede den dunkeln Faden wieder auf, um die traurige Weissagung zu ergänzen, aber auch die tröstliche Verheissung weiter auszuführen.

Die Rückverweisung auf das Gesagte war somit hier als Einleitung der Rede ganz am Platz; die Angabe des Zweckes aber bereitet schonend vor auf das, was dem Gesagten noch beigefügt werden musste. Es klingt wie eine Entschuldigung, welche der Herr vorbringt, dass er so

---

merkt Weiss: „hier sagt es also Jesus selbst, dass nicht Tröstung die Absicht der vorigen Aufführung war, sondern vorbereitende Verständigung über das Unausbleibliche.“ Die Vorhersagung an sich hat freilich diesen Zweck; aber in ihrer Einkleidung und schon in eben dieser ausdrücklichen Versicherung ist die Tröstungsabsicht nicht zu verkennen.

überaus schmerzliche Bilder vor ihnen entrollen muss; er kann das Wehe dieser Stunde ihnen nicht ersparen; er musste es ihnen sagen, um späteres Ärgerniss bei ihnen zu verhindern. *Ταῦτα* geht auf die ganze Vorhersage von 15, 18 an nach ihrer dunklen und ihrer lichteren Seite, auf die Ankündigung des Welthasses und auf das Kommen und Wirken des Geistes. In dieser Nacht zwar werden alle sich ärgern, d. h. an ihrem Glauben Schaden leiden, wie er vorausgesagt (Matth. 26. 31), aber der Welthass wird später in ihrem Amtswirken, wenn die Geistesverheissung sich erfüllt hat, Dank dieser Vorhersagung und Vorbereitung ihnen kein Ärgerniss mehr bereiten. Der Gedanke: er hat's zuvor gesagt, es erfüllt sich nur, was er allwissend voraus geschaut, was also sein und des Vaters Wille und ewiger Rathschluss ist, wird jeden Zweifel, jedes Misstrauen gegen ihren Herrn und Meister, jeden Unmuth und jede Ungeduld, jedes Murren gegen Gott, alles, was dem Glauben schädlich werden könnte, verwehen.

Nachdem er die beruhigende Versicherung vorausgeschickt, dass auch seine trüben Prophezeiungen nur der Sorge für ihr Heil entfliessen, drängt er in einen inhaltsschweren Satz das Herbste zusammen, was die Zukunft ihnen bringen wird, und was er aus eben dieser Rücksicht für sie ihnen noch enthüllen muss. Die Ausstossung aus der Synagoge und der Tod, — darin wird der Hass der Welt gipfeln. Diese beiden Ausbrüche des Hasses gehen auf jüdischem Boden vor sich und bedienen sich jüdischer Hände und Werkzeuge. Nach 9, 22 hatten die Hierarchen bereits eine Verabredung unter sich getroffen, jeden, der Jesus als Christus anerkennen würde, aus der Synagoge auszustossen. Diese Verabredung war bekannt geworden, veranlasste die Eltern des Blindgeborenen zur Verweigerung weiteren Zeugnisses 9, 21 und hielt viele Pharisäer vom offenen Bekenntniss Jesu ab 12, 42. Ein formeller Beschluss und die wirkliche Ausschlussverfügung war zwar gegen den Blindgeborenen erfolgt 9, 34, nicht aber gegen die Jünger des Herrn, sonst würde das Wort Jesu anders lauten. Wir sehen sie auch nach dem Tode Jesu immer noch im Tempel verkehren, aber die Nachwirkung jener Verabredung war es, dass niemand sich getraute, in der Halle Salomons sich ihnen zuzugesellen (act. 5, 13). Über die Apostel und die Mitglieder der Christengemeinde wurde wohl die Excommunication nach dem Aus-

---

V. 2. ἀλλ' ἔρχ. nehmen schon Cyr., Theoph., Euth., Tol. als dictio angens = at, ja sogar (act. 19, 2; 1 Cor. 6, 6; 2 Cor. 7, 11); Mald. unberechtigt = ὅτι oder γάρ. Aug. sucht künstlich einen Trostgegensatz einzutragen = aber tröstet euch, eure Wirksamkeit wird eine so grosse sein, dass sie sich genöthigt sehen werden, euch zu tödten; ähnlich Bed.: aber tröstet euch, denn nicht aus Hass

bruch der Verfolgung in Jerusalem act. 8, 1 verhängt. Aber nicht bloss das Band der Zusammengehörigkeit mit dem Volke Israel, mit dem alttestamentlichen Tempel und Kultus sollte am blutenden Herzen der Apostel abgeschnitten werden, es kommt die Stunde, wo ihr eigenes Volk sogar nach ihrem Blut und Leben lechzt. Es ist der Gegensatz von Schwerem und Schwerstem, welchen das ἀλλὰ einführt. Die Stunde kommt, und auch sie ist vom Vater vorausbestimmt und gewollt (das besagt das ἵνα), wo man nicht bloss sie tödten, sondern auch meinen wird, durch ihre Tödtung Gott einen Dienst zu erweisen. Dieser Dienst wird aber durch den Ausdruck προσφέρειν als Opferdienst gekennzeichnet. Als solchen, als Gott wohlgefälligste That, wird man es ansehen, wenn man ihr Blut vergiesst. Die Anschauung, die im alttestamentlichen Gesetz sich findet, wonach die Tödtung eines götzendienerischen Menschen oder eines falschen Propheten und dessen Wegschaffung aus der Mitte des Volkes als heilige Handlung, als gottesdienstlicher Weiheact erscheint (2 Mos. 32, 29; 5 Mos. 13, 9; 17, 7; 18, 20) und welche der Midrasch zum 5. Buch Mosis (Bammidbar Rabba f. 329) so zum Ausdruck bringt: omnis effundens sanguinem improborum aequalis est illi, qui sacrificium facit (vgl. auch Jalkut Schimeoni in Pentat. fol. 245), — diese Anschauung werden die Juden auf die Jünger des Herrn anwenden und gegen sie zur Ausübung bringen. Die Erfüllung der Verheissung ist in der Geschichte der ersten Kirche zu lesen. Nachdem der Herr selbst als Feind Gottes, als Sünder und Übelthäter (9, 24; 18, 30) wegen Gotteslästerung (Matth. 26, 65) in den Tod gebracht worden, wurde das Blut des Diakon Stephanus wegen Lästerung wider Moses und Gott vergossen (act. 6, 11), und der Apostel Paulus bezeugt es seinen Brüdern dem Fleische nach, dass ihr Kampf gegen das Christenthum zur Triebfeder den Eifer für Gott habe, aber einen Eifer nicht nach der Erkenntniss (Röm. 10, 2). Er selber aber ist der hervorragendste active und passive Gewährsmann für die Wahrheit dieser Prophetie. Falscher Eifer für Gottes Ehre stachelte ihn zu wüthender Verfolgung und Verwüstung der Kirche Gottes (act. 26. 9; Gal. 1, 13) bis zur Vergiessung von Christenblut (act. 8, 3; 9, 1); nachdem er von seiner Blindheit befreit und in den Dienst dieser Kirche getreten, wird er selbst das gejagte und gehetzte Opferthier desselben blinden Eifers,

---

werden sie euch tödten, sondern aus falschem Eifer für Gott. — ἀποσυναγ. ursprünglich war unmittelbare Wirkung des Bannes die Tödtung Lev. 27, 29. Der Bann als Ausschluss von der Theilnahme am religiösen und bürgerlichen Leben des Volkes findet sich erstmals I Esr. 10, 8. Ob zur Zeit Jesu schon Abstufungen verschiedener Banngrade bestanden wie später (Schanz, dagegen Weiss, Keil), ist

welcher seine Gelübde macht auf Kosten des Lebens des Apostels (act. 23, 21).

Der schauerlichen Eröffnung wird sofort eine Erklärung angefügt: „und das werden sie euch thun, weil sie weder den Vater kennen, noch mich". Nur aus der völligen Unkenntniss des Vaters und Sohnes, nur aus dem Unglauben gegen den Sohn, welcher mit Nothwendigkeit von der Kenntniss des Vaters ausschliesst, zu dessen Offenbarung ja der Sohn gekommen, ist diese Verblendung begreiflich, welche Gott zu dienen und zu opfern meint, indem sie gegen Gott kämpft und wüthet, welche die Freunde Gottes als Gottlose und Gottverworfene aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes ausschliessen will und ihr Blut vergiesst. O error horrendus, ruft St. Augustin aus, itane ut placeas deo percutis placentem deo, et templum dei vivum te feriente prosternitur, ne templum dei lapideum deseratur! O exsecrabilis caecitas! Wie 15, 21 ist auch hier die Aufdeckung der Quelle ihres Verhaltens keine Entschuldigung, sondern eine Erklärung ihrer Schuld, welche an sich unbegreiflich gross ist, eine Erklärung, die zur Beruhigung der Jünger dienen soll. Nicht sie sind Schuld daran, dass so herbes Geschick ihnen wird; sie sind auch nicht verantwortlich für das unselige Missverständniss, dass die Feinde Mordgier und Mordthat für Opfergesinnung und Opferdarbringung ansehen. Die Schuld liegt lediglich auf Seite der Verfolger, welche der Erkenntniss des Vaters und Sohnes sich verschlossen haben.

Wenn man versucht hat, diese Verfolgungsweissagung über den nächsten Wortlaut hinaus, der auf die Juden allein deutet, auszudehnen, so kann das nicht Wunder nehmen. Da der Herr eben deswegen in seiner Rede neu anhebt, um die ganze traurige Wahrheit herauszusagen, so würden wir ja allerdings erwarten, dass seine Prophetie vor allem die grausamste, blutigste und anhaltendste Verfolgung einschliesse, die über die Kirche erging seitens der Heiden. Aber die Versuche, auch die heidnische Verfolgung in den Text einzulesen, scheitern am klaren Wortlaut. Die Ausstossung aus der Synagoge kann sich

---

zweifelhaft, vgl. Keil, bibl. Archäol. § 70; Haneb. bibl. Altth. S. 369; Kaulen, Kirchenlex. s. v. Baum. — λατρεία nehmen in Verbindung mit προσφέρειν, welches auch Matth. 5, 23; 8, 4; act. 7, 32; Hebr. 5, 1 vom Opfer gebraucht ist, mit Recht im specifischen Sinn vom Opfergottesdienst Mald., a Lap., Luthdt., Thol., Weiss, Keil, Schanz, Pölzl gegen Baumg. Crus., Schegg, vgl. Tol.

V. 3. Die Hervorhebung der Ursache ist nicht als Wort der Milde anzusehen (Stier, Luthdt., Schegg), auch nicht als verächtliche Ironie (Hengst.), sondern ist vielmehr Anklage (Mald., a Lap.) und Hervorhebung der Schuld (so die meisten Neueren). Auf die zugleich darin liegende Beruhigung der Jünger weist schon

nur auf das Judenthum beziehen, ebenso der Wahn, Gott mit ihrer Tödtung einen Dienst zu erweisen, und auch die Motivirung in Vers 3 bedient sich eines Vorwurfs, welcher mit der distincten Nennung von Vater und Sohn zunächst nur die Juden im Auge haben kann (vgl. 15, 21 die allgemeinere Formulirung). Man wird aber bei einigem Nachdenken finden, dass gerade diese Einschränkung und Specialisirung der Prophetie der allgemeinen Voraussage im vorigen Kapitel gegenüber eine Steigerung, einen Klimax bedeutet. Eben die Weissagung jüdischen Hasses und jüdischer Anfeindung bezeichnete den Jüngern die tiefsten Punkte ihres schmerzlichen und tragischen Geschickes. Die Verschärfung liegt darin, dass einmal eine Verfolgung ihnen vorausgesagt wird, welche ihrem Wesen und ihrer Ursache nach religiöser Art ist, und sodann ihnen zum Bewusstsein gebracht wird, dass eben die Juden, ihre Brüder dem Fleische nach, gleich ihnen Kinder Abrahams und Glieder des Volkes der Erwählung, die Anstifter dieser Verfolgung sein werden. Man muss sich in die Stellung der Apostel hineindenken, um zu begreifen, dass allerdings diese Weissagung für sie die schauerlichste sein musste. Führt ja doch schon an sich keine Thatsache so sehr ins Reich des Unbegreiflichen, in das mysterium iniquitatis hinein wie diese, dass es einen religiösen Fanatismus geben kann, welcher aus Religion die Religion mit Feuer und Schwert auszurotten, zur Ehre Gottes das Reich des Irrthums mit aller Kraft auszubreiten sucht. So wenig klar sich auch die Jünger noch sein mochten über Wesen, Zweck und Mittel ihres Berufes auf Erden, soviel wenigstens hatten sie der Unterweisung des Herrn entnommen, dass sie bestimmt seien, Träger der Offenbarung Jesu in der Welt zu sein, den Glauben an ihn und an Gott, in welchem sie Heil und Halt gefunden, anderen zu vermitteln. Sie sind gewillt und sich bewusst, der Ehre Gottes zu dienen, die wahre Religion zu fördern, dem Heil der Menschen, ihrer Brüder vor allem, sich zu widmen. Und eben in diesem Streben und in dieser Thätigkeit sollen sie mit jenen in Conflict kommen, welche die Ehre Gottes und die Wahrheit auf ihre Fahne geschrieben haben. Der grässliche Widerspruch soll sich ergeben, dass auch jene, die mit ihrem Hass sie verfolgen und ihr Blut vergiessen, Gott damit zu dienen und zu opfern meinen, dass in den Augen derer, welche in ihrem Heilig-

---

Chrys., Theoph., Aug., a Lap., Tol. hin. Aug. folgert mit Recht aus θεῷ, was aus ἀπόσυναγ. mit Nothwendigkeit sich ergibt, dass der Herr hier bloss von jüdischer Verfolgung rede (contr. lit. Petil. l. II c 92), während Tol. sich unnöthig Mühe gibt, die Weissagung auf die heidnischen Verfolgungen auszudehnen. Weiss anerkennt die Beschränkung auf das Judenthum als Zeichen für die Geschichtlichkeit des Ausspruchs.

thum der Verehrung Gottes obliegen, sie Gottverfluchte sind, vor deren Verunreinigung man die Gemeinde Gottes und den Tempel schützen muss, dass die einzigen Repräsentanten der wahren Religion, welche in der damaligen Welt sich fanden, nicht auf ihre Seite treten, sondern ihre erbittertsten Gegner sein werden, und zwar aus Eifer für die Religion. Das Peinvolle an diesem Contrast wird noch gesteigert durch ihre nahe Verwandtschaft mit diesem Feind, durch ihre Zugehörigkeit zu dem Volk, gegen das sie zu kämpfen haben, das gegen sie kämpft. Sicher hatten die Jünger zunächst die Verfolgungsweissagungen auf die Heiden bezogen; dessen waren sie gewärtig, dass die Heiden, diese Feinde Gottes, der Wahrheit widerstreiten und ihre Verkündiger bekämpfen würden; das besonders zu betonen, lag eigentlich gar kein Grund vor. Aber dass in erster Schlachtlinie gerade ihr Volk stehe, das brachte erst diese bestimmte Weissagung Jesu ihnen zum Bewusstsein. Wohl hatten sie den Lehrreden des Herrn entnommen, dass der neue Bund, den er zu stiften kam, in einen gewissen Gegensatz zum alten trete; sie hatten auch wahrgenommen, dass bei den Hierarchen der Widerstand gegen Jesus allmählich zur erbitterten Feindschaft sich ausbildete. Dass aber jener Gegensatz zum blutigen Austrag gebracht werden müsste, dass die feindliche Haltung sich des Volkes bemächtigen würde, dass sie sich verhärte und zum völligen Bruch führe, das hatten sie sich nicht vorgestellt. Ohne allen Zweifel hofften sie auf Israels Bekehrung, und waren sie noch fast ausser Stande, sich eine Wirksamkeit vorzustellen, welche nicht in Israels Boden vor allem ihre Wurzeln schlage, im Tempel ihr Centrum, im Judenvolk den Grundstock der neuen Gemeinde finde. War ja doch für Judenchristen noch Jahrzehnte nachher der Gedanke, dass Israel ausserhalb des Heiles stehe, ein so schwieriger und fast unfasslicher, dass Paulus zweimal, im Galater- und Römerbrief, diese Thatsache zum Vorwurf einer einlässlichen Erörterung machen musste.

Insofern also zeigte die Voraussage, dass der Hass des Judenvolkes und dass religiöser Hass sie verfolgen werde, in der That auf das Schrecklichste hin, was die Zukunft für die Jünger barg, und wir begreifen nun, warum die Rede neu anheben musste, um dieses Herbste herauszusagen. Aber auch die Erklärung der folgenden Verse macht nun keine Schwierigkeit mehr. Zunächst wird abermals eine Versicherung gegeben, welche fast eine Entschuldigung genannt werden könnte: ich sagte euch dies und musste es euch sagen, damit, wenn die Zeit kommt, ihr euch daran erinnert, dass ich es euch gesagt habe. Inhaltlich trifft diese Versicherung mit der Vers 1 gegebenen zusammen. Dadurch soll dem Ärgerniss gewehrt werden, dass die Jünger, wenn

die Stunde dieser schweren Ereignisse (αὐτῶν) kommt, sich an die Vorhersage Jesu erinnern. Die Vergegenwärtigung der in göttlicher Allwissenheit gegebenen Prophetie soll diesen Verfolgungen und Heimsuchungen das benehmen, woran Glauben und Vertrauen straucheln könnte: das Überraschende, das scheinbar mit der Fürsorge und Macht Gottes Unvereinbare und mit der Heiligkeit ihres Amtes und der Güte ihrer Sache und Absicht in Gegensatz Tretende. Die dunklen Räthsel, die an sie sich knüpfen, löst die Erinnerung, dass Er, der Herr (ἐγώ), es vorausgewusst, vorausgewollt, vorausgesagt. Wie kann aber diese Versicherung durch ἀλλὰ eingeleitet werden? gegen welchen Gedanken stellt sich dieses? Es ist ohne allen Zweifel energische Schlussformel für die betrübende Zukunftsweissagung. Dieselbe hat aber nicht den Sinn, dass noch weitere Fälle, die aufzuführen gewesen wären, unterdrückt werden, sondern will durch Wiederaufnahme von Vers 1, durch abermalige Betonung des Zweckes der Voraussagung, rasch die trübe Rede abbrechen, um zu verhindern, dass die Jünger allzu hinterdenklich sich in dieselbe verlieren: doch genug hievon, wie ich schon versichert habe, der einzige Grund, warum ich das sage, ist u. s. f. Der Herr hat alles gesagt, was gesagt werden musste, die Jünger wissen, was sie zu wissen brauchen; nur zu tief hat sich die Prophetie in Geist und Herz eingebohrt. Es muss verhindert werden, dass sie hier weitere Unruhe und Verwirrung anstifte. Deswegen spielt der Herr schnell nach der Eröffnung, die nicht zu umgehen war, die Rede auf etwas anderes über, indem er zur Beruhigung der Jünger noch einmal den Grund nennt, warum er überhaupt jetzt hievon gesprochen, sodann aber auch den Grund, warum er erst jetzt davon spreche.

V. 4. ἀλλὰ = die Aufzählung abbrechend Ew., Bisp., Mey., Keil, V. 1 wieder aufnehmend Ebr.; = Gegensatz des Zweckes der Voraussage und des unabänderlichen Eintretens: „obwohl es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es doch gesagt“ Lück., de W., Schanz, Weiss; es ist aber nicht abzusehen, inwiefern die absolute Sicherheit des Eintretens ein Grund sein sollte, es nicht vorauszusagen. Cyr., Rup., Mald., a Lap.; Thol., Lang., God. fassen die Trosttendenz der Versicherung richtig, schieben aber zur Erklärung des ἀλλὰ unberechtigte Mittelgedanken ein. Enthielte der Satz auch wirklich, wie Schegg meint, einen neuen Grund, von den Leiden zu reden, so könnte dieser doch höchstens mit δὲ, nicht mit ἀλλὰ eingeführt werden. — ἡ ὥρα αὐτῶν = der Juden Aug.; Schanz; = der geweissagten Ereignisse Weiss. — αὐτῶν ὅτι das Object ist durch den Hauptsatz aus dem Nebensatz attrahirt, Win. § 66, 5. — ὅτι μεθ' ὑμ. = weil, solang ich bei euch war, ihr keine Verfolgung zu leiden hattet (Chrys., Euth.; Tol., Keil, Weiss); = weil ich euch trösten und beistehen konnte (Hengst., Lück., de W., Schegg, Schanz); = weil ich es immer noch sagen konnte und nicht zu früh sagen wollte (Lange); Chrys. fasst die richtigen Momente zu-

Dass auch das letztere besonders motivirt wird, hat seinen Grund offenbar in der gleichen Absicht, die Jünger zu beruhigen. Warum hat er das nicht von Anfang an gesagt? ist es etwa auch für ihn unerwartet gekommen? Diese Frage konnte in der Seele der Jünger aufsteigen. Darum nennt er den Grund seines bisherigen Schweigens: dies habe ich von Anfang an euch nicht gesagt, weil ich bei euch war, d. h. ich verschonte euch mit dieser schmerzlichen Zukunftsbotschaft, so lange ich konnte, und sprach bisher nicht davon, weil es nicht nöthig war, und spreche jetzt davon, weil es nun nicht mehr zu verschieben ist. In der allgemein gehaltenen Motivirung laufen verschiedene Gedanken zusammen, die sich aber wieder in dem Einen finden: es war bisher nicht nothwendig, es euch zu sagen. Das war es nicht, weil förmliche Verfolgungen seitens der Juden während ihres Wandels mit ihm nicht an sie herantraten, da Jesus bisher das Eine Hauptziel jüdischen Hasses war, weil er sie bisher beschützen und in den kleinen Leiden, die sie trafen (Matth. 9, 14 ff.; 10, 13 ff.), sie trösten und stärken konnte. Es genügte, wenn er diese Weissagungen, die er nothwendig ihnen geben musste, in der letzten Stunde ihnen gab. Aus Rücksichten der Schonung also hat er bisher davon geschwiegen.

Hat er denn aber wirklich von Anfang an den Jüngern über die Verfolgungen, die ihrer warten, nichts gesagt? Wir finden bei den Synoptikern sehr genaue und ins einzelne gehende Voraussagungen über die Zukunftsschicksale der Jünger in der Welt (Matth. 5, 10 ff.; 10, 17—33; 21, 35; 24, 9; Luc. 6, 22 ff.; 12, 4—12), Voraussagen, welche durch die Lehrreden an die Jünger von der Bergpredigt an bis in die letzten Tage Jesu als dunkler Faden sich hinziehen. Zur Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs ist es nicht nöthig, dem einen evangelischen Bericht auf Kosten des anderen die historische Wahrheit und Genauigkeit zuzutheilen. Man braucht nur die von uns

---

sammen: ὅτι ἐν ἀσφαλείᾳ ἦτε καὶ ἐξῆν ἐρωτᾶν ὅτε ἐβούλεσθε, καὶ ὅτι ἐπ' ἐμὲ ὁ πόλεμος ἅπας ἀνερρίπιζετο καὶ περιττὸν ἦν εἰπεῖν ταῦτα ἐξ ἀρχῆς τότε. Ganz fern liegt aber der Gedanke von Beng., Thol., Ebr., weil ihr es erst jetzt tragen könnet, nachdem der Geist verheissen worden. — Zur Erklärung des angeblichen Widerspruchs zwischen Johannes und den Synoptikern war man vielfach geneigt, den joh. Bericht gegen den syn. zu halten. Jesus habe in der That erst gegen Ende des Lebens directe Verfolgungsweissagungen gegeben, und die Synoptiker haben dieselben in ihrem Bericht anticipirt; Weiss vgl. Jans., Mald.; gegen letzteren wendet sich Tol. mit Schärfe, während a Lap. ihn in Schutz nimmt, aber ohne seine Ansicht zu theilen. Andere lassen die Synoptiker in frühere allgemeine Andeutungen spezielle Aussagen aus der späteren Zeit einverweben

schon hervorgehobene ganz besondere Bedeutung und Tragweite der eben ausgesprochenen Verfolgungsweissagung ins Auge zu fassen. Wenn Chrysostomus einerseits Schrecklicheres hier geweissagt findet, als in den synoptischen Reden, andererseits betont, dass hier die jüdische Verfolgung vorausgesetzt sei (wiewohl man die synoptischen Weissagungen nicht wie er auf die Heiden beschränken darf), so hat er richtig auf die beiden Momente hingewiesen, in welchen die Lösung der obschwebenden Frage liegt. Schweres und Schreckliches hatte der Herr schon vorausgesagt, aber dies, was eben den wesentlichen Inhalt der letzten speciellen Vorhersagung ausmacht, dass die Verfolgung als eine Sache der Religion genommen, dass ihr eigenes Volk die Tödtung der Jünger als Opferdienst betreiben werde, das war das Schrecklichste, was den Jüngern zu eröffnen war, und deswegen war diese Eröffnung auf den Schluss verspart worden. Wenn wir die synoptischen Weissagungen überblicken, so zeigt sich in der That, dass in keiner derselben die jüdische Verfolgung besonders genannt und hervorgehoben wird. Sie ist nicht übergangen, aber sie fliesst mit der Verfolgung durch die Heiden zusammen. Geisselung in den Synagogen wird den Jüngern wohl in Aussicht gestellt, aber dies ist der mildeste Grad jüdischer Verfolgung, verglichen mit den jetzt angekündigten Massregeln. Es ist bezeichnend, dass bei Lucas (6, 22) zwar eine Anspielung auf die Ausschliessung aus der Synagoge sich findet, aber in dem ganz allgemeinen Ausdruck *ἀφορίζειν*, welcher ebenso die Ausstossung aus den Häusern als aus der Synagoge bezeichnen kann.

Das Folgende ist durch die Satzverbindung und namentlich den psychologischen Zusammenhang so eng mit dem Vorhergehenden verknüpft, dass man nicht begreift, wie man zwischen Vers 4 und 5 einen

---

(Beyschl., Olsh., Thol., Lück., Klee, Mey., vgl. God.). Sonst beruft man sich darauf, dass Jesus früher minus aperte et parcius gesprochen (Beng., Grot.), früher allgemeiner, jetzt prinzipieller mit Angabe des Grundes (Thol., Lang., Lamp., Stier, Keil), früher in anderem Zusammenhang, jetzt als Abschiedswort unter Ankündigung des Hingangs (Luthdt., Schegg), oder unter Ankündigung des Geistes Aug., Bed., Rup., a Lap. — Keil will auch ἐξ ἀρχῆς betonen; Jesus sage nicht, dass er früher den Jüngern nichts mitgetheilt, sondern dass er es von Anfang der Erwählung an nicht gesagt habe (vgl. Cyr. καιρὸς οὖν ἄρα σιωπῆς ἦν ἐν ταῖς ἀρχαῖς); aber ἐξ ἀρχ. ist nicht = ἐν ἀρχῇ, sondern umfasst ebenso die ganze Zeit von der Erwählung bis jetzt, wie die Begründung ὅτι μεθ' ὑμ. ἤμ.; überdies bemerkt bereits Aug., nach Matth. rede der Herr schon im Anfang von Verfolgungen; die richtigen Gesichtspunkte finden sich bei Chrys., Euth.; Schanz.

V. 5. Nach πέμψαντά με nehmen eine Pause an Lück., de W., Stier, Bisp. Die Bemerkung Jesu über das Nichtfragen wird von Alten und Neueren als leiser

neuen Abschnitt oder eine neue Rede beginnen lassen konnte. „Nun aber gehe ich hin“ ist der Gegensatz zu den eben gesprochenen Worten: „da ich bei euch war“. Man würde nun freilich zunächst logisch den Gedanken erwarten: nun aber gehe ich weg und deswegen konnte ich nicht länger zögern, euch dies zu sagen. Anstatt dessen macht der Herr den Jüngern einen sanften Vorhalt: nun gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat, und keiner aus euch fragt mich: wo gehst du hin? War denn diese Frage etwa nahe gelegt durch das Vorhergehende? wie kann Jesus sie erwarten, wie die Jünger tadeln, dass sie dieselbe nicht stellen? und haben sie denn früher nicht eben diese Frage an ihn gerichtet? Wollte man selbst, wozu der Satz nicht berechtigt, vor *καὶ οὐδεὶς* eine Pause einschieben, während welcher Jesus darauf gewartet hätte, dass die Jünger nach dem Wohin seines Weggangeses sich erkundigen würden, so blieben immer noch viele Eigenthümlichkeiten und Schwierigkeiten übrig. Hier kann nur ein tieferes psychologisches Eindringen den inneren Zusammenhang entdecken.

Wir müssen Klarheit darüber gewinnen, warum der Herr gerade jetzt eine solche Frage der Jünger erwartet, inwiefern die Jünger zur Stellung der Frage veranlasst waren, in welchem Sinn der Herr diese Frage aus ihrem Herzen und Munde wünscht. Der Anlass zur Frage kann nicht lediglich in der unmittelbar vorausgeschickten Bemerkung liegen, dass er nun hingehe zu dem, der ihn gesandt hat; denn eine Pause nach *πέμψαντά με* ist nicht angezeigt, und auch nach kurzer Pause wäre der Vorwurf immer noch überstürzt und verfrüht, daher ungerecht. Es stand aber der Gedanke an den Hingang nicht nur den ganzen Abend über im geistigen Gesichtskreis der Jünger; er verband sich auch nothwendig mit den von Jesus zuletzt angeregten Gedanken. Leiden und Verfolgung hatte er ihnen vorausgesagt und von der Sendung des Geistes zu ihnen geredet; die Jünger wussten wohl, dass diese Voraussage auf die traurige Zeit nach seinem Weggang laute. Der Gedanke an seinen Hingang war die finstere Wolke, welche das trübe Zukunftsbild des Herrn erst recht verdüsterte, welche auch über die Verheissung des Geistes dunkle Schatten breitete. Mit

---

Tadel angesehen; Weiss ist der einzige, welcher sie anders erklärt: und niemand aus euch fragt, denn jeder weiss es nun; in diesem Sinne stünde aber die Bemerkung doch eigentlich sinnlos und bedeutungslos im Zusammenhang, davon abgesehen, dass es mit dem Wissen der Jünger nicht so gut bestellt war, vielmehr Jesus selbst die Frage nach dem *ποῦ* später wieder aufnimmt (28 ff.). Mit der Erklärung von Weiss berührt sich die von August., welche aber den ganzen Ausspruch auf die Zukunft bezieht: significat, se sic iturum, ut nullus interrogaret, quod palam fieri visu corporis cernerent . . . nubes enim suscepit eum

ihm hätten sie für das Schwerste sich bereit und stark gefühlt, aber ohne ihn! Hätte er das Eine Wort zurückgenommen, dass er sie verlasse, so hätten alle anderen Weissagungen für sie nichts Schreckendes mehr gehabt. So aber blieb die Vorstellung des Alleinseins unter all dem Bitteren die grösste Bitterkeit. Sie war der eiserne Griffel, welcher die Zukunftsweissagung so schmerzlich tief ihnen in die Seele grub.

Die Jünger dachten also an den Weggang des Herrn; dieser Gedanke wird nicht jetzt erst ex abrupto vom Herrn selbst angezogen. Aber eben ihr Denken an seinen Hingang ertödtete in ihnen das Fragen nach dem Wohin. Dass er gehe, dieser Gedanke war so übermächtig in ihrem Herzen, dass die Frage sich gar nicht regen konnte, wohin er gehe. Das erklärt der Herr selbst näher in Vers 6: die Trauer hat in ihnen alles Fragen erstickt. Der Herr aber wünscht, dass die Frage nach dem Wohin in ihrem Geist sich erhebe, weil eben sie den Druck jener Trauer lindern und Trost ins Herz bringen könnte. Inwiefern? Schon rein psychologisch würde das Fragen eine Reaction gegen die abstumpfende, das Interesse ertödtende Macht des Schmerzes bedeuten; die Frage würde ihnen ferner tröstliche Belehrung bringen und sie auf Gedanken führen, welche die furchtbare Gewalt jenes Schmerzes brechen könnten.

Nun klärt sich der Sinn der Rede Jesu. Die Vergegenwärtigung der Leiden und Verfolgungen der Zukunft hatte mit dem Gedanken an den Weggang ihres Herrn die bitteren Fluthen gemischt, welche die Seelen der Jünger überströmten; diese waren in den Bitterkeiten der Furcht und Trauer so ganz untergegangen, dass die Zukunft völlig licht- und hoffnungslos ihnen erschien und sie stumm und fraglos in ihr Dunkel hineinstarrten. Ob sie denn alles, was er zu ihrem Trost gesprochen, vergessen? ob denn das, was er über Ziel und Zweck seines Hingangs mitgetheilt, in den Wellen ihrer Betrübniss ganz versunken sei? ob sie denn annehmen könnten, dass er nur von ihnen gehe, um sie allein, blossgestellt solchen Kämpfen auszusetzen? Das bedeutet der Vorhalt darüber, dass sie ihn nicht fragen, wohin er gehe.

---

quando ascendit ab eis etc. — Dass in ποῦ nicht das blosse Wo liege, sondern die Frage nach Grund, Bedeutung, Zweck des Hingangs haben schon Cyr., Euth., Tol., Mald. richtig hervorgehoben, von den Neueren Bg. Crus., Luthdt., Stier, Mey., Keil, Schegg; aber der Wunsch nach weiteren Aufschlüssen über die Herrlichkeit der himmlischen Welt (Hengst., God., Keil) ist unpsychologisch eingetragen.

V. 6. ταῦτα kann schon wegen des plur. nicht auf das Eine Wort von seinem Hingang gehen (Luthdt., Weiss, Schegg, Schanz), sondern schliesst die Leidensweissagungen ein (Ebr., Mey., God.).

Es ist also klar, dass die früheren Fragen des Petrus und Thomas hieher keinen Bezug haben; es handelt sich um den jetzigen Moment, um die gegenwärtige Gemüthsstimmung der Jünger, wie sie auf Grund der letzten Offenbarungen des Herrn sich gebildet hatte. Der Vorwurf ist selbstverständlich ohne jegliche Bitterkeit; er ist lediglich ein pädagogisches Mittel, um die Jünger aus ihrem trüben Sinnen herauszureissen und auf andere Gedanken zu bringen. Zu diesem Zweck legt er in psychologisch wirksamer Weise die Frage nach dem Wohin seines Wegganges, welche das Warum einschloss, ihnen selbst ins Herz und auf die Zunge, um sie dann zu beantworten.

Die Verse 5 und 6 schlagen die Brücke von der Leidensweissagung zur Verheissung der Geistessendung. Der Übergang ist durch eine rednerische Wendung gebildet, welche auf die Verfassung der Jünger berechnet ist. Hätte der Herr unvermittelt von der Geistessendung angefangen, so wäre Gefahr gewesen, dass auch dieser Trost von den Fluthen der Trauer verschlungen worden wäre. Es war nöthig, gleichsam durch ein künstliches Mittel das Interesse der Jünger vorher zu wecken und zu reizen, und sie aus der Passivität ihres Schmerzes wieder zu activem Denken und Überlegen aufzurufen. Das ist Zweck und Bedeutung jenes Vorhaltes. Und nun legt er ihnen dar, dass zu so stummer und dumpfer Trauer in der That kein Anlass vorliege: „ich sage euch die Wahrheit, es ist gut für euch, dass ich hingehe, denn wenn ich nicht hingehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen, wenn ich aber hingehe, werde ich ihn euch senden“. Das Kommen des Geistes wird zum voraus mit grossem Nachdruck und bestimmtester Versicherung als ein Gut für sie erklärt; sie verlieren nicht, sie gewinnen dadurch, dass er geht, weil von seinem Hingang die Sendung des Geistes abhängig ist. Letztere ist durch ersteren bedingt, nicht bloss subjectiv, weil die Jünger erst den Geist empfangen konnten, nachdem sie des leiblichen Sehens Jesu entwöhnt waren, sondern objectiv. So erscheint es bestimmt in der göttlichen Heilsökonomie, dass des hl. Geistes Werk erst anknüpfe an das vollendete Erdenwerk Jesu (7, 39). Die Erlösung musste vollbracht, die Versöhnung geschehen sein, ehe der hl. Geist seines Amtes walten konnte, die objective Erlösung, die verdiente Gnade den Gläubigen zuzuwenden. *Πῶς γὰρ ἂν*, sagt Theophylact, *ἐπέλθῃ* (*ὁ παράκλητος*), *ἐὰν μὴ ἡ ἔχθρα λυθῇ*

V. 7. *ἐγώ* stellt der pessimistischen Zukunftsanschauung der Jünger die einzig richtige des Herrn entgegen. Der Grund, warum der hl. Geist erst nach dem Weggang des Herrn kommen kann, ist nicht ein bloss subjectiver, auf Seite der Jünger liegender Aug., a Lap., sondern ein objectiver Euth., Tol., Mald.

τῆς ἁμαρτίας θανατωθείσης, ἐὰν μὴ καταλλαγῇ ὁ πατὴρ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει; Christus musste die Erde verlassen haben und heimgekehrt sein zum Vater, ehe der Geist in seine Wirksamkeit auf Erden eintreten und Jesus verherrlichen konnte (Vers 14). Von Vater und Sohn wird der Geist gesendet (Vers 7; 15, 26; 14, 16), in Gemeinschaft mit dem Sohn wird der Vater ihn senden (14, 26). Deswegen musste zuvor der Sohn zum Vater zurückgekehrt sein, ehe er gesendet werden konnte.

Des Geistes Kommen ist ihr Gewinn. Denn eine herrliche und grossartige Wirksamkeit wird er auf Erden entfalten. Der Schilderung derselben ist der nächste Theil dieser Rede gewidmet. Zuerst wird vorgeführt sein Wirken gegenüber der Welt. Sie wird er überführen von Sünde, Gerechtigkeit, Gericht. Noch immer gilt die Einleitung, welche Maldonat diesem Abschnitt über den Elenchus des Paraklet vorausschickt: incidimus in locum, quo vix alius apud ullum evangelistam est aut majore impeditus difficultate, aut majorum interpretationum varietate perplexus. In den unzähligen Erklärungsversuchen, auch abgesehen von den homiletischen, stieben die Gedanken nach allen Seiten auseinander. Theilweise erklärt sich das aus der grossen Fülle von Ideen, die in dem kurzen Sätzchen eingeschlossen ist. Die rechte Auslegung wird aber doch eine feste Reihe organisch verbundener Gedanken zu Tag fördern müssen, und davon alle jene auszuschliessen haben, welche nicht ihre Berechtigung nachweisen können durch unmittelbare Abstammung aus dem Text, oder durch nächste Verwandtschaft und unabweisliche Ideenassociation.

Für Gewinnung einer festen Grundlage ist die Klarstellung einiger Hauptbegriffe erstes Erforderniss. Vor allem handelt es sich um den Grundbegriff, mit welchem die Wirksamkeit des Geistes an der Welt bezeichnet ist, um das ἐλέγχειν. Da das Wort in der klassischen Bedeutung: erforschen, auskundschaften, untersuchen im N. T. nicht nachweisbar ist, so ist nur mit der zweiten zu rechnen: überführen, überweisen. Durch das ἐλέγχειν soll die Wahrheit nahe gebracht werden; aber vom Belehren, vom Bezeugen der Wahrheit unterscheidet es sich dadurch, dass es eine Opposition gegen die Wahrheit, ein hartes Herz und geschlossenes Ohr zur Voraussetzung hat, und nun durch

---

V. 8. Schegg sendet der Erklärung sechs leitende Gesichtspunkte voraus, welche mit Ausnahme des vierten („ebenso ist das Subject von Sünde und Gerechtigkeit und das Object von Gericht nicht ein verschiedenes, sondern dasselbe, nämlich die Welt") als richtig anerkannt werden können. Zum rein strafrichterlichen Erfolg des ἐλέγχειν bekennen sich Chrys., Theoph., Euth.; de W., Brückn., Schegg, Mai., Neb. und insbesondere Wetzel (Über den Elenchus des Paraklet,

seine Herbigkeit und Schärfe, durch sein aggressives Vorgehen den Widerstand bricht, das Herz bezwingt, das Ohr öffnet, so dass der, welcher von der Wahrheit nichts wollte, besiegt und überwunden die Wahrheit sehen und anerkennen, und ohne Widerrede und Entschuldigung gestehen muss, dass er Unrecht gehabt oder Unrecht gethan. Nun gehen aber schon in der Frage nach Zweck, Wirkung und Erfolg dieser offensiven Wahrheitsbelehrung die Meinungen auseinander. Die einen theilen ihr lediglich eine strafrichterliche, verwerfende Bedeutung zu, die anderen eine Doppelwirkung, theils zur Bekehrung und zum Heil, theils zur Verwerfung und Verdammung, je nachdem der einzelne reagirt, an welchen sie ergeht.

Der biblische Sprachgebrauch und der Zusammenhang hat die Frage zu entscheiden. Was ersteren anlangt, so hat man ihn ganz für den Verwerfungszweck des ἐλέγχειν in Anspruch nehmen wollen. Ausser 1 Cor. 14, 24 sei ein Bekehrungszweck nirgends ersichtlich, und auch an dieser Stelle nicht zweifellos. Diese Darstellung ist aber vollständig unrichtig. Man muss vor allem die Frage richtig stellen. Es handelt sich nicht darum, ob der Elenchus zum Tadeln und Strafen, oder zum Bessern und Bekehren diene, sondern, ob Verwerfung oder Bekehrung die letzte Tendenz desselben sei. Denn ein Tadeln, Strafen und Richten liegt immer im Elenchus; das ist eben das Charakteristische an der Form desselben, muss daher auch bezweckt, aber doch nicht nothwendig Hauptzweck sein; das Strafen und Hartanlassen kann auch die Besserung zum Endzweck haben.

Als Vorstoss zum Zweck der Busse und Bekehrung erscheint nun der ἔλεγχος an den weitaus meisten Stellen der Schrift. Wenn man einige bei Seite lässt, in welchen über den beabsichtigten Erfolg gar nichts angedeutet ist, oder in welchen nur die nächste Wirkung, die beschämende Überführung bezweckt erscheint, wie Joh. 8, 9 (wenn ächt); 8, 46, so ist das Wort Ausdruck für die fraterna correctio, die sicherlich nur Besserung und Heil bezwecken kann, in einer ganzen Reihe von Stellen: 1 Tim. 5, 20; 2 Tim. 2, 25; 4, 2; Tit. 1, 13; 2, 15; Luc. 3, 19; apoc. 3, 19 („die ich liebe, weise ich zurecht, thue also Busse); Matth. 18, 15; Eph. 5, 11. 13; Hebr. 12, 5; ebenso ist zweifellos 1 Cor. 14, 24 an eine Heilswirkung des ἐλέγχειν gedacht. Diesen Stellen kann nur eine einzige entgegen-

---

Zeitschr, für luth. Theol. 1856, S. 624—644), dessen biblischer Nachweis über die Bedeutung von ἐλέγχειν voll Confusion und Unrichtigkeit ist. Einen gemischten Erfolg nehmen an Beng., Thol., Mey., Messm., Luthdt., God., Keil, Weiss; God., Weiss gehen aber zu weit, wenn sie die Bekehrung als Hauptzweck ansetzen.

gesetzt werden, in welcher zweifellos das Überführen lediglich der Voract der Verdammung und Verwerfung ist, Jud. 15: „der Herr kommt Gericht zu halten und zu überführen alle Frevelhaften ihrer Frevelthaten", aber im selben Brief ist Vers 22 das Wort wieder von der brüderlichen Zurechtweisung gebraucht. Man hat somit gewiss kein Recht zu sagen, dass der biblische Sprachgebrauch für die verwerfende Bedeutung eintrete; vielmehr wird man vollberechtigt sein, für das Gegentheil sich auf den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes in der Schrift zu berufen.

Aus dem Zusammenhang schloss man sowohl auf die ausschliesslich oder vorherrschend heilsame, wie auf die verderbliche Tendenz der Überweisung. Erstere wurde schon daraus begründet, dass die Wirksamkeit des hl. Geistes als Gewinn und Nutzen (*συμφέρει*) vorgestellt werde; dieser Schluss ist aber von keiner tieferen Berechtigung. Ein Nutzen und Gewinn, vor allem für die Jünger und die Kirche Christi (*ὑμῖν*), ist auch die Richtung und Vernichtung der Welt, des Reiches des Bösen. Aber gleich unberechtigt ist der entgegengesetzte Schluss: vollkräftiger Trost auf die Voraussage des Hasses der Welt hin liege für die Jünger nur dann in der Wirksamkeit des Geistes, wenn sie die Welt zu Schanden mache, und es bleibe auch neben dem Einführen der Jünger in die Wahrheit und neben der Verherrlichung Jesu kein anderes Tertium für die Welt mehr übrig, denn das *ἐλέγχειν* als Heilsthätigkeit müsste mit dem Einführen in die Wahrheit zusammenfliessen (Wetzel). Daran ist nur so viel richtig, dass die Wirksamkeit des Geistes dem Context nach gegen die Welt gerichtet ist. Dies ist unter allen Umständen festzuhalten und bezieht sich nicht bloss auf die durch *ἐλέγχειν* charakterisirte Form seines Vorgehens, sondern auch auf die Tendenz derselben. Aber damit ist die Bekehrungsabsicht nicht ausgeschlossen, vielmehr erst recht eingeschlossen. Eben die rettende und zum Glauben führende Wirksamkeit des hl. Geistes wendet sich mit ganz besonderer Kraft und Schärfe gegen die Welt, zersplittert und zerlöst die Gemeinschaft des Kosmos, entzieht ihr Glieder, die vorher ihr angehört hatten, schwächt sie und führt sie ihrem Untergang entgegen. Man könnte sagen, dieser Geistessieg sei glorreicher, als der in Richtung und Vernichtung der Welt gegebene, wenn es nicht ein und derselbe Sieg wäre, wenn nicht die Auslösung der noch erlösbaren, glaubensfähigen kosmischen Elemente eben auch wieder Überwindung und Verurtheilung der Welt bedeuten und bewirken würde. Davon also, dass durch die Zulassung des heilsamen Erfolges und Zweckes die Trostkraft der Verheissung geschwächt würde, kann keine Rede sein. Ebenso wenig davon, dass keine Grenze

mehr gezogen werden könnte zwischen ἐλέγχειν und ὁδηγεῖν, nicht einmal dann, wenn man aus ἐλέγχειν, was aber von keiner Seite geschehen ist, die Überführung der verworfenen Welt zum Gericht ganz streichen, oder der Bekehrung das vollständige Übergewicht über die Verwerfung einräumen wollte. Denn auch dann bliebe immer noch der wesentliche Unterschied zwischen der Bekehrung solcher, welche bisher ungläubig und in Sünden waren, und ihrer Unterweisung im Glauben, und der Einführung solcher in den Vollbesitz der Wahrheit, welche bereits im Besitz des Glaubens und in der Erkenntniss der Wahrheit stehen. Der aus der Gerichtsüberführung Vers 11 hergeleitete Beweis für die reine Verwerfungstheorie wird bei Erklärung dieses Verses zur Sprache kommen.

Der Zusammenhang also bestimmt nur insoweit den Begriff des Elenchus, als nach ihm das Hauptmoment desselben die Überwindung und Besiegung der Welt ist; das weitere Moment der Bekehrung einzelner aus der Welt wird aber durch ihn keineswegs ausgeschlossen. Folglich berechtigt weder der biblische Sprachgebrauch, noch der Context, dieses letztere Moment unbedingt abzuweisen.

Damit ist nun auch der nähere Begriff des Kosmos schon gegeben. Er fasst in sich in erster Linie die feindseligen Juden, von welchen eben die Rede war, aber auch die Heiden. Doch ist er an unserer Stelle nicht in seiner grössten Schärfe und nicht als absolut fertiger und abgeschlossener zu nehmen, d. h. er bezeichnet nicht die Gesammtheit derer, welche für Heil und Glauben unbedingt unempfänglich, verstockt und verhärtet sind und nichts mehr zu erwarten haben als das Gericht, nicht die Welt als massa perdita, sondern die Gesammtheit der Menschheit mit Ausschluss der bereits zum Glauben Gekommenen, jedoch mit Einschluss derer, welche annoch zur Welt gehören, aber durch die Sendung der Jünger an die Welt (17, 18) noch zum Glauben geführt und zu ihrem Heil aus dem Weltverband herausgelöst werden (17, 20). Der Kosmosbegriff ist hier, wie auch sonst an manchen Stellen (14, 31; 17, 21) ein gemischter und fliessender; seinen Hauptbestandtheil bilden die Ungläubigen, welche ungläubig bleiben und der Verwerfung anheimfallen; aber er birgt auch noch glaubensfähige Elemente, welche die Thätigkeit des Geistes durch die Apostel aus ihm ausscheiden soll. Jenem Hauptkörper desselben gilt die überführend-verurtheilende, den in der Minorität befindlichen erlösbaren Elementen die überführend-bekehrende Wirksamkeit des Geistes.

Fragt man, wodurch der hl. Geist in gedachter Weise die Welt überführe, so ist zu antworten: durch sein Zeugniss in der Welt und

an die Welt (15, 26). Das μαρτυρεῖν darf nicht vom ἐλέγχειν getrennt und unterschieden werden, beides fällt zusammen. Die Organe des Geistes sind die Apostel, durch deren Mund er das hörbare, durch deren Hand er das sichtbare Zeugniss ablegt, sodann die Gläubigen, die er mit seiner Kraft ausstattet, so dass sie die Werke Christi thun, ja grössere (14, 12) — mit einem Wort die Kirche, das Reich des Geistes, welches in der Welt gegen die Welt ersteht und den Überführungskampf gegen sie bis zu ihrer völligen Auflösung und Vernichtung führt.

Auf was sich die Überführung des Geistes beziehe, das sagen die drei Substantive: Sünde, Gerechtigkeit, Gericht. Diese umfassenden Begriffe sind durch das Fehlen des Artikels in ihrer ganzen Allgemeinheit gesetzt und zunächst so zu nehmen. Dass es Sünde, Gerechtigkeit, Gericht gebe, und was es damit für eine Bewandtniss habe, das thut der überweisende Unterricht des Geistes dar. Aber schon die Natur eines Unterrichtes, welcher im ἐλέγχειν besteht und vorgeht, verlangt, dass diese Punkte zur Welt in einer besonderen Beziehung stehen, einmal sofern die Welt bezüglich derselben in Irrthum oder Unwissenheit sich befindet und nun von der Unrichtigkeit ihrer Vorstellungen überführt wird, sodann aber auch insofern, als dieselben für die Welt von Bedeutung und Wichtigkeit sind, ihr Wesen, Leben, Geschick bedingen. Keineswegs ist nöthig, dass die Welt gerade das Subject zu ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις, Trägerin der Sünde, der Gerechtigkeit, des Gerichtes sei, — ein voreiliger Schluss, der keine Berechtigung hat und beim zweiten Glied künstliche Wendungen nöthig macht. Aber eine nähere Beziehung zwischen Welt und Sünde, Welt und Gerechtigkeit, Welt und Gericht muss sich erweisen lassen und zwar, da zu den Substantiven selbst kein erklärender Beisatz gefügt ist, aus den ihnen folgenden ὅτι-Sätzen. Aus diesen Sätzen ist die nähere Bestimmung für die drei allgemeinen Begriffe zu entnehmen, welche die Themate sind, über die der überweisende Unterricht des Geistes sich verbreitet. Daraus folgt aber noch keineswegs, dass ὅτι hier in der Bedeutung von „dass“ oder „insofern“ zu nehmen sei, d. h. dass es lediglich nur die Inhaltsangabe der Nennung jener drei Begriffe nachtrage. Es liegt viel näher, ὅτι im gewöhnlichen Sinn von „weil“ zu nehmen und in den durch dasselbe eingeführten Sätzen angezeigt zu finden, wodurch der Unterricht des Geistes über jene drei Materien zur Überführung und Überweisung werde, an welchem Punkt der Hebel des Elenchus einsetze, und auf Grund welcher Thatsache der Irrthum der Welt als solcher erwiesen werde. Diese Sätze enthalten also in erster Linie das Beweismaterial;

doch kann aus ihnen zugleich entnommen werden, auf wen sich jene Hauptbegriffe beziehen und was die Welt mit ihnen und sie mit der Welt zu thun haben.

Nun sind die Wege für die Einzelerklärung geebnet. Die Überführung durch den Geist betrifft zuerst die Sünde, und zwar zunächst ganz allgemein. Dass es Sünde gebe und was Sünde sei, sagt der Geist der Welt ins Gesicht und stellt er ihr vor Augen in einer Weise, dass sie es anerkennen muss und ihres Irrthums in diesem Punkte überführt wird. Die überweisende Kraft in der Belehrung des Geistes liegt aber in dem Hinweis auf die Thatsache, dass sie, nämlich die Kinder und Angehörigen des Kosmos, nicht glauben an Jesus. Der hl. Geist verweist also die Welt auf ihren Unglauben gegen Jesus und überführt sie dadurch von Sünde; er bringt ihr den Unglauben zum Bewusstsein und damit auch die Sünde. Dies hat nun offenbar einen inneren Zusammenhang zwischen Unglaube und Sünde zur Voraussetzung, und zwar entweder einen Wesenszusammenhang, sofern das Nichtglauben in den Kreis der Sünde fällt, oder einen Causalzusammenhang, so dass aus dem Nichtglauben die Sünde fliesst. Beide Momente können hier vereinigt werden und sollen es daher auch. Die Verweisung auf den Nichtglauben wird zur Überweisung von Sünde, weil Nichtglauben sündhaft ist, und weil Nichtglauben Quelle der Sünde ist.

Diese Wahrheiten werden aber nicht sozusagen in rein theoretischem Unterricht vom Geiste gelehrt, sondern die Welt wird von diesen Wahrheiten überführt. Der Nachweis greift ihr ins Gewissen und zwar weil der Unglaube sie angeht, wie der Nebensatz klar ausspricht. Daraus ergibt sich von selbst, dass sie auch Subject und Trägerin der ἁμαρτία ist. Und die Belehrung wird zur Überführung, weil die Welt das nicht anerkennen will, dass sie in Sünden und dass ihr Nichtglauben sündhaft sei. Das anzuerkennen, wird sie nun durch den hl. Geist genöthigt; er bringt es ihr zum Bewusstsein durch seine Wirksamkeit in den Aposteln und Gläubigen, in der Kirche. Unser Auge ist zu blöde, als dass es durch die christlichen Jahrhunderte hin in der Geschichte der Kirche und der Menschheit die Spuren, die Hauptmomente, den Fortgang dieses überweisenden Geistesunterrichtes klaren Blickes verfolgen könnte. Aber einige Thatsachen können wir immerhin nennen, welche eine Rolle spielten und spielen bei der Überführung der Welt von ihrer Sünde, von der Sündhaftigkeit und Sündenfruchtbarkeit ihres Unglaubens. Die Thatsache, dass der Vergleich der Welt mit dem freilich selbst noch unvollkommenen Reiche Christi, mit der Kirche, zweifellos die Welt als das Reich der Sünde darthut,

— dass die christliche Lehre unleugbare Wahrheitselemente enthält, welche der wahrheitsbedürftige Mensch annehmen, nicht von sich weisen sollte, welche mit Hohn, Spott und bewussten Lügengründen (in Ermangelung anderer Waffen) zu bekämpfen unsittlich und unmenschlich ist, — dass der Anschluss an Christus, die Annahme der christlichen Lehre Tausende aus Sündern in Gerechte und Tugendhafte umgeschaffen, während die Welt nicht Macht hat, auch nur Eine Quelle der Sünde zu verschliessen, selbst wo die Sünde ihr zur Last und Qual wird, — dass Jesus sich wahrhaft als Erlöser von Sünden erweist und der Glaube an ihn Wunder der sittlichen Kraft und Vollkommenheit zeitigt, welchen auch die Welt Bewunderung nicht versagen kann dass der Unglaube und die Feindschaft gegen ihn monströse Formen von Sünden und Lastern zeugt, welche selbst die Welt nicht umhin kann zu verurtheilen, — diese Thatsachen, welche durch des Geistes Wirken und Walten ins Licht gestellt werden, dienen zur Überführung der Welt betreffs der Sünde und des Unglaubens.

Der Erfolg der Überführung ist aber der, dass der eine, grössere Theil des Kosmos in Unglaube und Sünde verhärtet wird, der andere Theil das im Elenchus des Geistes ausstrahlende Licht benützt und zum wahren Licht des Glaubens kommt, und so die strafende Überweisung von Sünde ihm zur Erlösung von Sünde gereicht.

Die Welt im Grossen kann jene Wahrheiten nicht widerlegen und den Elenchus des hl. Geistes nicht entkräften; da sie ihn aber nicht annehmen und anerkennen will, so widerstreitet sie doch. Sie leugnet ihre Sünde weg, obwohl das Bewusstsein der Sünde ihr auf dem Herzen brennt; sie gibt sich den Anschein, als wäre ihr Widerstand gegen Christus und die christliche Wahrheit Reaction der Vernunft, Forderung der Wissenschaft, und kommt damit in inneren Widerstreit mit ihrer eigenen Überzeugung. Dieser innere Widerspruch gibt sich nach aussen darin kund, dass von der Welt zu allen Zeiten völlig entgegengesetzte Urtheile über Christus, Christenthum und Kirche ausgehen, heute gezwungen anerkennende, morgen giftig verfolgende, jetzt gar lobende und bewundernde, jetzt hassvoll verleumdende, bald

---

V. 9. ὅτι = dass Bg. Crus., Stier, Wetzel, Ew., Keil; = sofern Mey., Lang., Luthdt., Bisp.; = weil Olsh., de W., Ebr., Hofm., Messm., God., Weiss, Schanz. Die Erklärung, dass das Wesen der Sünde überhaupt in Unglaube bestehe, vertreten Lang., Brückn, Stier, Wetz., vgl. God.; Rup. gibt auf die Frage, warum gerade diese Sünde hervorgehoben werde, die Antwort, weil vom Unglauben schon im Paradies alle Sünde den Anfang genommen; auch er sieht also im Unglauben nicht das Wesen der Sünde, sondern deren Wurzel und Ursprung; = dass ihr Unglaube Sünde sei Chrys., Theoph., Euth. ὅτι ἁμαρτάνουσιν

bedingt zustimmende, bald unbedingt verwerfende. Diese Urtheile, nach welchen die Religion und Kirche Jesu Christi eine absolut unmögliche Verbindung von Gut und Bös, von hoher Tugend und tiefster Verworfenheit, von himmlischem Licht und höllischer Finsterniss, von höchster Weisheit und crassestem Aberglauben sein müsste, sind der klare Beweis dafür, dass die Blitze des Geistes in das Erkenntniss- und Sittenleben der Welt hineingefahren sind und jäh aufgeleuchtet haben vor ihrem Auge. Ihr Auge, noch geblendet und überwältigt vom Licht, taucht wieder zurück in die liebgewonnene Finsterniss der Nacht, möchte nun verläugnen, dass es je das Licht gesehen, und kann es doch nicht ganz.

Die Hauptwahrheit, um welche die Überweisung der Welt durch den hl. Geist zuerst sich dreht, ist die Wahrheit, dass sie in Sünden, und dass ihr Nichtglauben Sünde und Quelle der Sünde sei. Als berechtigte Folgerungen aus diesen im Wortlaut selbst gegebenen Gedanken können anerkannt werden die, dass der Unglaube, weil er allein besonders hervorgehoben wird, Hauptsünde und Hauptquell der Sünde im Kosmos sei, ferner dass die Welt, weil und soweit sie in Unglaube bleibe, auch in Sünden bleiben müsse und dass nur der Glaube eine Erlösung aus Sünden einleiten könnte. Das ist es auch, was das Wort des hl. Augustin besagen will: hoc enim peccatum quasi solum sit prae caeteris posuit, quia hoc manente caetera detinentur et hoc discedente caetera remittuntur. Schon der Beisatz quasi solum sit beweist, dass Augustinus nicht für die Erklärung in Anspruch genommen werden kann, welche in diesem Wort den Hauptgedanken findet, das Wesen aller Sünde bestehe im Unglauben, der Unglaube sei die ἁμαρτία. Die Stelle enthält nichts weniger als eine prinzipielle Erörterung über das Wesen der Sünde, als eine Definition von ἁμαρτία, in welchem Fall unter allen Umständen der Artikel stehen müsste. Der Elenchus ist überhaupt kein theoretischer, sondern ein praktischer Gewissensunterricht, und hat hier zu seinem Object nicht die Sünde im allgemeinen, sondern die Sünde der Welt. Die genannte Erklärung ist daher als exegetisch völlig unberechtigt abzuweisen.

μὴ πιστεύοντες ἔτι); Thol., Neb., Weiss. Der Gedanke, dass die Welt wegen Unglaubens in Sünde sei und bleibe (Cyr., Apoll., Amm., Tol., Mald., a Lap.; de W., Brückn., Ehr., Keil), ist nicht Hauptgedanke, aber liegt auch nicht „dem Context ganz fern“ (Weiss). Die Einschränkung des ἁμαρτ. auf die Sünde des Hasses und der Verfolgung gegen Jesus und seine Jünger (Keil, Schanz), ist vom Zusammenhang nicht verlangt, im Wortlaut nicht motivirt. Der Versuch Wetzels, die οὐ πιστεύοντες vom κόσμος zu unterscheiden, ist unnöthige und unfruchtbare Subtilität.

Das zweite Thema des peinlichen Unterrichtsverfahrens, welches der Geist mit der Welt anstellt, ist die Gerechtigkeit. Dass es eine Gerechtigkeit gebe, und wo und welche die wahre sei, das ist auch hier wieder allgemeine Grundlage des Elenchus. Wie nun näherhin diese allgemeine Wahrheit spezialisirt und der Welt nahe gebracht wird, sagt der Beisatz: weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehen werdet. Der Geist nöthigt der Welt die Überzeugung auf, dass Jesus zum Vater gegangen, aus der Sichtbarkeit seines Wandels auf Erden in die Unsichtbarkeit der himmlischen und göttlichen Glorie eingegangen. Eben damit drängt er ihr auch die Überzeugung von der Gerechtigkeit auf. War oben aus dem Nebensatz das Subject zu dem vorausgestellten Hauptbegriff zu entnehmen, so wird dies auch hier der Fall sein; die *δικαιοσύνη* wird zunächst auf den Bezug haben, von welchem im Nebensatz die Rede ist, sonst wäre ja zwischen Beweisgrund und Beweisziel im Unterricht des Geistes kein richtiger Zusammenhang. Also ist es näherhin die Gerechtigkeit Jesu, welche der Geist der Welt zum Bewusstsein bringt, indem er zweifellos darthut, dass Jesus zum Vater heimgekehrt ist. Die Welt war nicht Zeuge der Himmelfahrt Jesu vom Ölberg aus, aber der Geist sorgte dafür, dass die Thatsache dieser Himmelfahrt ihr nicht verborgen blieb. Er erbringt ihr den unwidersprechlichen Beweis dafür durch das laute Zeugniss von der Gottheit, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, welches die Apostel vor allem vor den Juden ablegen, deren Hände mit dem Blute Jesu geröthet sind (act. 2, 22 ff.; 3, 13 ff.; 5, 30 ff.; 10, 39), — welches sie sodann durch alle Lande tragen, in den Boden der Menschheit einsenken und mit ihrem eigenen Blut begiessen, so dass es in tausendfachen Glauben und Bekenntniss stets neu erblüht und ersprosst durch die Jahrhunderte hin. Der Monumentalbeweis dafür, dass Jesus nicht in Grab und Tod blieb, sondern ist, was er von sich bekannte, Gottes Sohn, aus dem

---

V. 10. δικαιοσύνη = Gerechtigkeit Christi Chrys., Theoph., Euth.; Mald., Beng., Mey., Bisp., Mai., Klee, Thol., Luthdt. (2. A.) Pölzl, God., Keil, Weiss, Schanz; = Gerechtigkeit des Menschen (durch den Glauben) Aug., Apoll.; Theod. Heracl. (ἴσως περὶ τῆς τῶν ἀποστόλων δικαιοσύνης λέγει) Cyr., Theod. Mops., Tol., Jans., a Lap., Rup., Ebr., Stier, Thol., Schegg; eine gewisse Verbindung beider Erklärungen streben an de W., Brückn., Lang., Wetzel, Klee. Der Gedanke an des Menschen Gerechtigkeit spielt allerdings herein, aber nur secundär und er darf nicht reformatorisch überspannt werden. Schegg sagt, die Welt müsse wie Subj. von Sünde, so auch von Gerechtigkeit sein, nämlich im letzteren Fall die gläubige Welt; diese plötzliche Drehung des Begriffs κόσμος (vgl. Aug., Bed.) ist aber unzulässig; gegen die Beziehung der δικαιοσύνη auf Jesus wendet er ein,

Grab erstand, zum himmlischen Vater heimkehrte und droben in göttlicher Glorie und Macht thront, ist aber die Existenz, der siegreiche Bestand, die unverwüstliche Lebenskraft seiner Kirche, ein unleugbarer Beweis, dass sie nicht auf eine Lüge und nicht auf einen Leichnam begründet sein kann. Gerade das Herabkommen des Geistes über die Kirche, die Beseelung derselben mit dem Gottesgeist, der zweifellos in ihr wirkt, beweist, dass Jesus, der Stifter der Kirche, wirklich in den Himmel aufgefahren und von oben seinem Werk diese Seele eingehaucht hat. Ein zwingender moralischer Beweis für die durch die Aufnahme in den Himmel bewährte Gerechtigkeit Christi ist ferner das Leben seiner Jünger und Gläubigen, welches Gerechtigkeit ausströmt, durch seine himmlische Richtung die himmlische Glorie dessen widerleuchtet, an dem es seinen Halt findet, und laut von ihm bezeugt, dass er kein Sünder ist, sondern die Gerechtigkeit selbst. Endlich gibt sich die Überführung des Geistes darin kund, dass er der Welt selbst, die von Jesus nichts will, doch die christliche Idee einer Gerechtigkeit aufgenöthigt, ein Gerechtigkeitsgewissen eingepflanzt hat, so dass sie jene Idee nicht verleugnen, dieses Gewissen nicht abthun kann, und bei ihrem ungerechten Thun mit dieser Idee und diesem Gewissen in Conflict geräth; ja sie sieht sich genöthigt, denselben Jesus, den sie als Gott nicht anerkennen will, als Weisen, Heiligen und Gerechten anzuerkennen und stempelt damit ihr Verhalten gegen ihn zu einer schuldvollen Inconsequenz.

Das ist der Himmelfahrtsbeweis des Geistes für die Gerechtigkeit Jesu. Er wird zur Überweisung, zum Elenchus, desswegen, weil die Welt diese Gerechtigkeit leugnete, Jesus für einen Sünder, für einen Sabbatschänder und Gotteslästerer, für einen vom Teufel Besessenen erklärte (9, 24; 5, 18; 8, 52) und als solchen in den Tod brachte (18, 30). Nun tritt der Geist ihr entgegen, überführt sie ihres Irrthums und nöthigt sie anzuerkennen, dass der, den sie nicht werth

---

Jesus rede nicht von seiner Person, es müsste bei δικ. ein ἐμοῦ stehen, und Christus werde nirgends die Gerechtigkeit genannt. Das erstere ist nicht richtig, denn die Motivirung ist hier wie im vorigen Vers durchaus persönlich gewendet; μου kann aber bei δικ. nicht stehen, weil der Begriff zunächst ebenso allgemein genommen werden soll wie ἁμαρτία, und auch hier wird Jesus nicht Gerechtigkeit genannt, sowenig als die Welt Sünde. Dagegen heisst Jesus ὁ δίκαιος 1 Joh. 2, 29; 3, 7. 10 (vgl. act. 3, 14; 7, 52; 1 Petr. 3, 18). — καὶ οὐκέτι θ. μ. hat die verschiedensten Erklärungen erfahren; der Zusatz ist eben deswegen auffallend und fordert einen besonderen Erklärungsgrund, weil er eigentlich selbstverständlich ist. De W. urtheilt über ihn ab als unzweckmässige Beifügung. Ausser Context stehen die Gedanken: das Menschengewand, an

hielt, dass der Boden der Erde ihn trage, in des Himmels Glorie beim Vater für immer und ewig verherrlicht, also frei von aller Schuld, der Gerechte, die Gerechtigkeit selbst ist. „Ich gehe zum Vater", das heisst, sagt St. Chrysostomus: „ich thue mein Leben als makelloses dar." Insofern geht also dieser Geistesbeweis offensiv gegen die Welt vor, als sie durch ihn erwiesen wird als Lügnerin und Verläumderin, als falsche Richterin, ja als Mörderin des Gerechten *καὶ ἐξοχήν*.

Man kann noch fragen, warum zu dem Beweismoment: „weil ich zum Vater gehe", die Beifügung gemacht ist: „und ihr mich nicht mehr sehet." St. Chrysostomus hat hier offenbar die richtige Erklärung, wenn er sagt, der Beisatz betone das bleibende Wohnen beim Vater für ewig. Es liegt darin eine Bekräftigung und Verstärkung des Argumentes. Er hat die Welt mit dem Himmel, das Erdenleben mit des Vaters Glorie vertauscht; er kehrt nicht mehr zurück in die Welt, als ob an seinem Erdenleben und Erdenwerk etwas gut zu machen, zu ergänzen, zu vervollständigen wäre, sondern bleibt auf ewig in der Gottesglorie. Aber eben weil er von nun an beim Vater bleibt und den Jüngern seine sichtbare Gegenwart entzieht, sendet er den hl. Geist. Dieser weitere Gedanke knüpft sich von selbst an: weil ich zum Vater gehe für immer und als meinen Stellvertreter den Meinigen den Geist sende.

Der Lehrgehalt dieser zweiten Überweisung liegt also in folgenden Punkten. Strafend bringt der Geist der Welt zum Bewusstsein, dass es eine Gerechtigkeit gibt, und dass sie bezüglich ihrer sich im Irrthum befindet. Er weist nach, dass diese Gerechtigkeit auf Seite Jesu ist, an welchem die Welt Sünde entdecken wollte. Die überzeugende und überwältigende Macht des Geistesunterrichts ruht aber in der Thatsache der Himmelfahrt Jesu und seines unsichtbaren Gnadenwaltens über seiner Kirche von der Erhöhung aus, einer Thatsache, welche der Geist so bezeugt und bestätigt, dass die Welt sie nicht leugnen kann. Unmittelbare Folgerung aus diesen Hauptgedanken ist,

---

welchem die Welt sich gestossen, ist abgestreift (Mald., a Lap.); der Geist ersetze den Jüngern die leibliche Gegenwart (Keil); die Gerechtigkeit der Gläubigen komme zu Stande durch den Glauben, der des Schauens entbehre (Aug., Cyr.; Stier); ihr werdet mich gegenwärtig fühlen, obwohl ihr mich nicht sehet (God.). Chrys., Theoph. (*τὸ αἰώνιον τῆς παρὰ τῷ θεῷ διαγωγῆς δηλοῖ*), Schegg, Weiss, Schanz sehen mit Recht im Zusatz eine Bekräftigung der Hauptaussage, eine Betonung des definitiven Heimgangs. Die psychologische Erklärung von Mey., Luthdt., der Herr weise wehmuthsvoll und theilnahmsvoll auf das Scheiden hin und deute an, dass wegen des Elenchus des Geistes es den Jüngern nicht erspart werden könne, passt nicht in den Zusammenhang.

dass die Welt, indem sie Jesus verfolgte und tödtete, mit Mordblut, mit dem Blute des Gerechtesten und Unschuldigsten ihre Hände besudelt hat, dass bei ihr von Gerechtigkeit keine Rede sein kann, da sie die Gerechtigkeit von sich gestossen und gemordet, dass alle Gerechtigkeit, deren sie vielleicht sich rühmen mag, falsch und erheuchelt ist, dass nur bei Jesus, im Anschluss an den im Himmel Verherrlichten, Gerechtigkeit zu erlangen ist. Dass aber Jesus durch seinen Hingang Gerechtigkeit für die Menschheit erst ermöglicht und verdient habe, dass diese Gerechtigkeit durch den Glauben an den Unsichtbaren (οὐκέτι θεωρεῖτε με) errungen werde, dass Christus hier eine Wesensbestimmung der Gerechtigkeit gebe, wornach sie das Resultat des einmaligen Todesleidens Jesu sei, — alle diese Gedanken sind als nichthergehörige und unberechtigt eingetragene aus der Erklärung der Stelle auszuscheiden und können am wenigsten die Grundpfeiler dieser Erklärung bilden.

Auch diese Überweisung ist von doppeltem Erfolg begleitet. Die einen werden die Gerechtigkeit Jesu anerkennen und durch diese Anerkenntniss sich zu ihm führen lassen, um selbst der Gerechtigkeit theilhaftig zu werden. Die anderen werden sie ebenfalls innerlich anerkennen müssen, aber aus Bosheit und im Widerspruch mit ihrer Überzeugung durch freche Leugnung, durch Hohn und Spott sich dem Bekenntniss derselben zu entziehen suchen, und damit für sich auf alle Gerechtigkeit Verzicht leisten.

An den Kosmos, der auch auf diesen zweiten Geisteserweis hin Kosmos bleibt, ergeht ein dritter: Die Überweisung des Geistes vom Gericht. Davon, dass es ein Gericht gebe, überführt der Geist die Welt auf Grund dessen, dass der Fürst der Welt schon gerichtet ist. Diese letztere Thatsache stellt er der Welt in einer Weise vor, dass sie dieselbe nicht in Abrede ziehen kann und somit genöthigt ist, auch das anzuerkennen, was betreffs des Gerichtes für sie daraus folgt.

Die erste Frage ist nun, welches äussere Ereigniss, denn um ein solches handelt es sich, dies schon gehaltene Gericht über den Fürsten der Welt in sich schliesse. Die Antwort enthält ein Ausspruch des Herrn: jetzt ist das Gericht über die Welt,

---

V. 11. Weiss will als Hauptgedanken hier nur gelten lassen, dass der Fürst dieser Welt, welcher den Gerechten in den Tod gebracht, durch dessen Erhöhung der Gottwidrigkeit seines Thuns überführt und damit dem unwiderruflichen Gericht verfallen sei. Allein κέκριται sagt doch, dass dieses Gericht bereits abgehalten und vollzogen ist, daher schliesst sich der weitere, von Weiss abgewiesene Gedanke an seine Überwindung und das Ende seiner Herrschaft (Mey., Keil u. a.) nothwendig an, und die Folgerung, dass auch die Welt kein anderes Schicksal

jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestossen, und ich, erhöht von der Erde, werde alles an mich ziehen (12, 31 f.). Hier ist klar der Tod Jesu als Gerichtsstunde bezeichnet, in welcher Satan als Fürst der Welt abgethan wird und die neue Herrschaft Jesu Christi an Stelle der Teufelsherrschaft tritt. Also durch den Tod Jesu ist Satan schon gerichtet. Der erste messianische Gerichtsact spielte in derselben Stunde, in welcher das Erlösungswerk objectiv auf Erden abgeschlossen wurde.

Die Herrschaft Satans zu zerstören ist das negative Ziel des Erdenwirkens Jesu. Er trat ihm entgegen auf Schritt und Tritt seines Wandels auf Erden. Die Versuchung in der Wüste endete mit dem ersten grossen Sieg über ihn; seine Lehre, seine Gnade, seine Sündenvergebung brach die Herrschaft des Teufels über die Seelen, seine Macht über die Leiber der Besessenen; die letztere Macht verleiht er auch den Jüngern und er sieht, da sie von dieser Macht Gebrauch machen, Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz (Luc. 10, 18). Der letzte Kampf mit der schon gebrochenen Macht des Teufels wird ausgefochten in der Todesstunde; es kommt der Fürst dieser Welt, aber er hat keinen Theil an ihm (14, 30); nachdem der Erlöser in der Todesangst am Ölberg letztmals geistig mit ihm gerungen, folgt seine definitive Niederlage beim Erlösungstod. Nun ist seine Herrschaft zu Ende; denn kraft des Blutes Jesu kann jeder Mensch sich dieser Herrschaft entziehen. Er bleibt nur der Fürst derer, welche freiwillig sich ihm zu eigen geben, seine Sclaverei der Freiheit vorziehen und lieber seinem Reiche, als dem neuen ein für alle Mal auf Erden errichteten Reiche Christi angehören wollen. Diese Herrschaft verbleibt ihm, denn ihre Abbestellung würde Gott in Conflict mit dem freien Willen des Menschen bringen. In diesem Sinne bleibt er allerdings auch der Fürst dieser Welt und die in dieser Herrschaftsstellung ihm noch übrige Macht verwendet er eben zu ohnmächtigen Angriffen gegen das Reich Jesu Christi und dessen einzelne Glieder, zu Anfechtungen und Anfeindungen gegen die Jünger und Gläubigen. Aber diese sind stärker als er durch die Gnade und den Schutz Gottes und weder

---

in Aussicht habe (Aug., Rup., Mald., a Lap.; Ebr., Luthdt., Mai., God. Schanz) ergibt sich von selbst aus der Beziehung Satans zum κόσμος, dessen ἄρχων er ist, und aus der Natur der ἔλεγξις. Die Folgerung aber, dass, weil das Gericht über den ἄρχων vollzogen sei, auch das über den κόσμος bereits gehalten und abgeschlossen sein müsse (Wetzel), ist eine voreilige und durch das Verhältniss des Fürsten zum Reich nicht gebotene; es genügt, dass dem Reich nichts anderes in Aussicht stehe, als was über den ἄρχων bereits ergangen. Cornel., a Lap. verweist darauf, dass die Apologeten (Justin. dial. c. Tryph.; Tertull. ad scapul. und Apolog. c. 37; Cypr. ad Demetrian.; Orig. l. I contra Cels.; Athan. lib. de

Verfolgung noch Versuchung vermag ihnen wahrhaft zu schaden; Gott errettet sie aus dem Argen und bewahrt sie in seiner Gemeinschaft (17, 11. 15). So ist von einer Herrschaft des Teufels also nicht mehr die Rede; das Gericht des Erlösungstodes ist über ihn ergangen und hat ihn aller Herrschaft entäussert. Die Macht, die ihm geblieben ist, ist nur eine Scheinmacht, sofern er nur dadurch noch etwas zu Stande bringen kann, dass der Mensch seinen Willen ihm leiht und sich mit ihm verbündet. Diese traurigen Reste von Majestät werden beim jüngsten Gerichte ihm auch noch benommen.

Wodurch wird aber die Welt zur Überzeugung gebracht, dass der Tod Jesu in der That für Satan diese tragische und vernichtende Bedeutung hat? wie ertheilt der Geist den Anschauungsunterricht über diese Wahrheit? und inwiefern wird dieser Unterricht zum Elenchus? Satan ist der Fürst der Welt; er trieb sie zum Äussersten gegen Jesus; sie jubelt und triumphirt in der Todesstunde Jesu (Vers 20) und glaubt mit ihrem Fürsten gesiegt zu haben. Nun wird aber vom hl. Geist die Welt, vor allem der jüdische Kosmos, überzeugt, dass ihr Sieg in dem Tod Jesu verschlungen ward, dass Jesus, indem er scheinbar ihrem Gerichte verfiel und durch ihr Gericht in den Tod gebracht wurde, in Wahrheit in der Todesstunde selbst Gericht gehalten und seinen Feind, ihren Fürst und Herrn, in diesem Gericht verurteilt und verworfen hat. Davon belehrt sie schon die eine Thatsache, dass die Sache Jesu im Tode nicht untergeht, sondern sofort nach seinem Tode in voller Kraft dasteht, dass um das Kreuz Jesu als Mittelpunkt sich alsbald das Reich Jesu constituirt, gegen welches sie mit all ihrer Macht vergeblich ankämpft. Dieses Reich, welches gegen Satan und die Welt ersteht und sich siegreich behauptet, sich täglich vergrössert und ausbreitet, die Kirche Jesu in ihrer Machterscheinung ist gleichsam das Protokoll jenes Gerichtes, das über den Fürsten der Welt gehalten wurde, und dieses Gerichtsprotokoll, diese Abschrift des gefällten Urtheils kann der Welt nicht aus den Augen kommen, und sie kann es nicht vernichten und nicht wegschaffen. Die Geschichte der Kirche ist im wahren Sinn das Weltgericht. Jede Seele, die der

---

incarn. verbi;' Lactant. l. II c. 6) sich dieses Argumentes bedienen, indem sie die Heiden auf den Sieg Christi und des Christenthums über das Heidenthum und die heidnischen Götter verweisen. — De W. bezeichnet das dritte Beweismoment als die Synthese des ersten und zweiten, während Weiss vielmehr die zwei letzten zusammen nimmt und sie als Vermittlung des ersten ansieht, weil der Geist auf Grund der Gerechtigkeit Christi und auf Grund des Gerichts über den Teufel die Sündhaftigkeit des Unglaubens erst siegreich erweisen könne. Das im Text hergestellte Verhältniss wird das richtigere sein.

Welt entrissen wird durch die fortwirkende Erlösung Jesu, jeder Zoll Landes, welchen die Kirche zu ihrem Gebiet hinzugewinnt, jeder Einfluss, den sie geltend macht auf das Leben der menschlichen Gesellschaft, jedes Wort, das sie machtvoll ausspricht im Rathe der Völker, durch welches sie ihren Anschauungen und Grundsätzen den Sieg verschafft, gemahnt die Welt in schmerzlichster Weise daran, dass es mit dem Regiment ihres Fürsten ein Ende hat, und schreckt sie jäh auf aus allen Träumen von Macht, Ehre und Herrschaft, in welchen sie sich wiegt.

Hier ist die Frage leicht zu lösen, welches die nähere Beziehung sei, in welchem das vom Geist verwendete Beweismaterial zum Thema der Überweisung stehe; aber auch die weitere Frage, in welcher Weise die Welt durch die hier vorgestellten Wahrheiten berührt sei, so dass die Unterweisung eine für sie peinliche und schmerzliche Überweisung wird. Es ist ja ihr Fürst, um den es sich handelt; sie selbst ist also in Mitleidenschaft gezogen, ihr eigenstes Interesse ist im Spiele. Daraus ergibt sich auch für den zunächst allgemein gesetzten Begriff κρίσις die nöthige Näherbestimmung. Dass es ein Gericht gibt, wird der Welt dargethan. Indem aber zur Erhärtung dieser Wahrheit auf das schon vollzogene Gericht über den Fürsten der Welt verwiesen wird, wird der Welt zugleich nahe gelegt, dass dies Gericht sie angeht, über sie ergeht. Das Subject von κρίσις ist natürlich Gott, das Object ist nicht ὁ ἄρχων, sondern ist aus τοῦ κόσμου τούτου zu entnehmen. Ihr Fürst ist schon gerichtet, darum wartet auch ihrer kein anderes Schicksal als das Gericht. Man darf nicht den Gedanken auf diese Spitze treiben: der Fürst ist gerichtet, also ist auch die Welt bereits mit ihm gerichtet und verurtheilt. Wenn das der Sinn wäre, so liesse sich nicht absehen, warum für den Erweis des Geistes nicht die stringentere Form gewählt wäre: vom Gerichte, weil sie schon gerichtet ist. Es verhält sich aber so, dass erst das Urtheil über den Fürsten der Welt abgeschlossen ist, noch nicht das über die Welt selbst. Wäre auch ihre Verurtheilung schon vollzogen, was sollte noch die Überführung durch den Geist? Das ist vielmehr eben dem Gericht letzter Instanz, dem Endgericht, vorbehalten, dass der Urtheilsspruch über den Teufel, der im Erlösungstod liegt, ausgedehnt wird auf alle, welche dann noch zum Kosmos gehören und Kinder des Teufels sind. Über die Welt kann der Spruch noch nicht ergangen sein, weil sie noch nichts Fertiges ist, weil noch viele sich von ihr ablösen, andere sich ihr zugesellen. Nur so viel ist richtig, dass über der Welt beständig die Wetterwolke des Gerichtes steht, aus welcher der Blitz über Satan bereits herabgefahren, dass der Fluch des Ge-

richtes von ihrem geistigen Haupt aus durch alle ihre Adern rinnt. Dieser Fluch erweist sich wirksam in der inneren Unseligkeit, in den geheimen Schrecken und Gewissensbissen, in dem Sündenelend und der Verzweiflung, von welchen sie stets gefoltert wird; nach aussen in der Ohnmacht all ihres Widerstandes gegen die Kirche, gegen den neuen Gnadenfürsten der Welt und sein Reich. Immer wieder wird sie schmerzlich daran gemahnt, dass ihrem Fürsten das Machtscepter aus der Hand gefallen, dass ein Stärkerer über ihn gekommen, dass daher auch ihre Herrschaft eine nichtige ist und dass sie durch ein unentrinnbares Geschick ins Gericht hineingezogen wird, das sie zu Grund richtet. Doch führt auch diese letzte Überweisung des hl. Geistes noch manche zum Heil. Das sind gleichsam die letzten Flüchtlinge, welche aus dem Reiche der Welt vor Ausbruch der Katastrophe noch Rettung in der Kirche finden, an welchen die anderen Manifestationen des hl. Geistes wirkungslos vorübergegangen waren, welche aber die Schauer des Gerichtes zur Besinnung brachten. Also beruft man sich mit Unrecht gerade auf dieses letzte Glied, um den rein verdammlichen Charakter des Elenchus darzuthun. Diese Berufung wäre nur berechtigt, wenn hier wirklich ausgesprochen wäre, dass auch über die Welt bereits das Verdammungsurtheil ergangen sei.

Die dreifache Überweisung des hl. Geistes hat also folgenden Hauptinhalt. Er überführt die Welt davon, dass Sünde ist, und dass sie in Sünden ist, durch die Verweisung auf die Thatsache ihres Unglaubens, der sich von selbst als Sünde und als Sündenquelle kundgibt.

Er überführt sie von Gerechtigkeit, davon, dass Gerechtigkeit sei, dass sie nicht auf ihrer Seite, sondern auf Seite Jesu sei, durch die Verweisung auf die Thatsache, dass Jesus im Himmel verherrlicht ist.

Er überführt sie vom Gericht, davon, dass es ein Gottesgericht gibt und dass sie demselben verfallen ist, durch den Hinweis auf die Thatsache, dass dieses Gericht über ihren Fürsten bereits ergangen ist.

Diese drei Themate und Theile bezeichnen drei Stadien im Fortgang des Geistesunterrichts. Das logische Verhältniss tritt darin zu Tage, dass die zwei ersten Momente direct auf das dritte hinführen. Beim Gerichte Gottes handelt es sich um Sünde und Gerechtigkeit; das sind die zwei grossen Gerichtsfragen, welche das Urtheil, das beseligende und verdammende bestimmen. Bezüglich beider Fragen wird aber die Welt dessen überführt, dass sie mit Schuld beladen, dass sie der Gerechtigkeit baar sei; so ist ihr Zustand als ein solcher gekenn-

zeichnet, welcher mit Nothwendigkeit dem Gericht und der Verdammung entgegentreibt. Die Unterweisung des Geistes verläuft in einem Klimax und verschärft sich von Stufe zu Stufe. Sündiger Unglaube gegen die ewige Wahrheit, — Verwerfung und Ermordung des Gerechten, — Verderben des Gerichtes, diese drei Hammerschläge, einer wuchtiger als der andere, fallen auf das Gewissen der Welt. Doch ist der dreitheilige Unterricht nicht zeitlich zu zerlegen oder in drei geschiedene Acte, sozusagen Unterrichtskurse zu zertheilen; die Nachweise durchdringen sich gegenseitig, die Wahrheiten rufen einander; die Beweise kreuzen und verbinden sich, so wie beim Wetterleuchten die einzelnen Blitzstrahlen bald da bald dort aufzüngeln, sich kreuzen, in einander flammen, zu einem mächtigen Feuerbild sich vereinigen. Jetzt tritt das eine, jetzt das andere Moment stärker hervor, aber nie fehlt es ganz an solchen Lichtoffenbarungen des Geistes am dunklen Himmel des Kosmos, und die Flammenzüge desselben sind aus der Geschichte der Menschheit nicht zu tilgen.

Wenn schon dieser grossartige Machterweis des hl. Geistes der feindseligen Welt gegenüber den Jüngern zu nicht geringem Troste gereichen und ihren Muth in den Verfolgungeu der Welt stählen muss, so noch mehr die gnadenreiche Wirksamkeit, welche er ihnen selbst zuwendet. Zu ihr leitet der Herr Vers 12 über mit der Versicherung, dass er noch vieles ihnen zu sagen hätte, das sie aber jetzt nicht tragen können. Vieles hat er noch bereit, was für sie zu wissen nothwendig und heilsam wäre, aber noch sind sie nicht reif genug, es zu erfassen und zu verstehen; die Last wäre für ihre jetzige geistige Verfassung zu schwer; daher muss er innehalten mit Wahrheitsmittheilungen an sie und dem hl. Geiste ihre fernere Unterweisung überlassen:

V. 12. Es wird richtiger sein, das Wort des Herrn nicht als abbrechende Schlussformel für die vorherige Rede anzusehen (Mald.: orationis cursum inhibuit; Lück., Mey., Ew.), sondern als Einleitung des Folgenden (Keil, Weiss, Schanz). Eine Beruhigungsabsicht, weil vieles vom eben Gesagten schwer verständlich sei, liegt wohl hier fern (gg. Luthdt.). — Aus πολλὰ und dem folgenden Vers ist allerdings zu schliessen, dass wirklich weitere Wahrheiten vom Geist mitgetheilt werden (Weiss, Schanz), und mit Unrecht verbietet Keil, an die Mittheilung von Wahrheiten zu denken, welche Christus nicht gelehrt habe; seine Argumentation aus dem Folgenden, dass dann entweder der Vater Christus nicht alles gesagt, oder Christus den Jüngern nicht alles vom Vater Mitgetheilte kundgethan haben müsste, ist nicht concludent; was Christus als messianische Wahrheit zur Mittheilung an die Jünger in eigener Person empfing — und das eben bezeichnet ἀκούειν — hat er alles mitgetheilt; daneben erhält auch der Geist seine Lehrmission vom Vater. Gegen die Warnung des hl. Augustin, das πολλὰ im einzelnen auffinden und benennen zu wollen, sperrt sich Tol. mit grossem

wenn jener aber kommt, der Geist der Wahrheit, er wird euch alle Wahrheit lehren.

Das ist eine Verheissung von grosser Tragweite und Wichtigkeit. Aber es scheint hier der Herr in Widerspruch mit sich selbst zu kommen, da er 15, 15 betheuert, dass er alles, was er vom Vater gehört, den Jüngern kundgethan habe. Man glaubte beide Aussagen so vereinigen zu müssen, dass man aus der Lehrthätigkeit des Geistes neue Wahrheiten ganz ausschloss und demgemäss auch das Viele, was Jesus nach unserer Stelle noch zu sagen hatte, bloss auf weitere Erklärung und Auseinanderlegung des schon Gesagten bezog. Aber zu solcher Beschränkung gibt Wortlaut und Zusammenhang kein Recht und die Vereinbarung mit jener anderen Stelle fordert sie nicht. Die Aussage 15, 15 ist durch den Zusammenhang und durch den ausdrücklichen Beisatz: „was ich vom Vater gehört" in einer Weise näher bestimmt, dass sie mit der Aussage in Vers 12 in keine Collision kommt. Was er vom Vater gehört und überkommen hat, damit er es den Jüngern mittheile, davon hat er ihnen nichts vorenthalten. Gleichwohl ist in seinem Wahrheitsbesitz noch vieles, was er ihnen noch mittheilen könnte und was ihnen noch mitgetheilt werden muss; das gehört aber nicht zu dem, was er vom Vater für die Jünger gehört hat und was nach des Vaters Rathschluss Er ihnen mittheilen sollte.

Auch in der Wahrheitsmittheilung an die Welt concurriren wie im ganzen Erlösungswerk die drei göttlichen Personen, in der Weise, dass der Sohn und nur er als sichtbarer Lehrer der Wahrheit in der Welt auftritt, der Vater aber in ewigem Heilsrathschluss das Quantum göttlicher Wahrheit abgemessen hat, welches der Menschheit zukommen

---

Nachdruck; er führt unter Berufung auf andere Väter folgende Punkte an: die Lehre vom hl. Geist als göttlicher Person (Greg. M.), die geistige Natur des Gottesreichs (Justin. M.), die geistige Gesetzesauslegung und die Aufnahme der Heiden (Orig.), die äussere Institution der Kirche. Tolet hat mit seinem Widerspruch Unrecht; denn er kann ausser der Berufung auf ihre Urheber nicht einmal für die angeführten Punkte einen Beweis antreten, dass sie aus dem Geistesunterricht stammen. — Während Mey., Luthdt. dem Schluss auf die Tradition durch die Bemerkung Bengels (haec multa non quaerenda sunt in traditionibus romanensibus, quae plus quam clementares sunt et nunc etiam minus ab iis, qui paracletum habent, ferri possunt) entgegentreten, nennt Weiss mit Recht Bengels Wort mehr witzig als sachgemäss und mit Mey. anerkennt er in thesi die Tradition, aber ihre Wirklichkeit für gegebene Fälle (in hypothesi) könne nie erwiesen werden und sie müsse deswegen überhaupt ohne normative Geltung bleiben. Vgl. Nebe. Das Unhaltbare und Widerspruchsvolle dieser Anschauung liegt auf der Hand. Wenn die Tradition im Anfang zurecht bestand, einen Werth

soll, und dies messianische Wahrheitskapital zwischen Sohn und Geist theilt. Auch in Verkündigung der göttlichen Wahrheit schliesst sich des Geistes Thätigkeit an die Erdenthätigkeit Jesu an, und auch in diesem wichtigen Punkte ist die Wirksamkeit des Geistes vollendend und abschliessend. Sohn und Geist besitzen den ganzen unendlichen Schatz göttlicher Wahrheit und göttlichen Wissens; aber nicht dieser ist voll und ganz an die Menschheit hinzugeben; erst in der Glorie sollen die Bewährten in Gott die Wahrheit selbst schauen. Für hienieden ist, entsprechend der Beschränktheit des Menschenwesens und dem Charakter des Erdendaseins, ein bestimmtes Mass ewiger Wahrheit und Erkenntniss seitens der Erlöserliebe Gottes der Menschheit zugedacht, welches in zweimaliger Reichung ihnen zukommen soll und durch zwei Spender, durch den Sohn und den Geist. Der Sohn steht jetzt am Ende seiner Lehrthätigkeit und kann bezeugen, dass er den ganzen vom Vater ihm für die Menschheit übergebenen Wahrheitsstoff den Jüngern zu weiterer Mittheilung an die Menschheit übermittelt hat. Gleichwohl hätte er noch vieles ihnen zu sagen; wenn er sich beschränkt und seinen Unterricht abschliesst, so thut er es nicht, weil sein Wissen erschöpft oder ihr Wissen schon complet wäre, sondern weil er an des Vaters Auftrag sich hält und die Linien des göttlichen Rathschlusses, durch welche die Thätigkeit der göttlichen Personen sozusagen geordnet und geregelt wird, diese Linien, die seine Lehrwirksamkeit umschreiben, nicht überschreiten kann und will. Diese Linien sind aber gezogen aus pädagogischen Gründen: noch könnet ihr es nicht tragen.

Wenn der Geist der Wahrheit kommt, wird er den Unterricht zum Abschluss bringen; er wird in alle Wahrheit einführen. Durch

---

hatte und nothwendig war, warum und wann soll dies Verhältniss in sein Gegentheil umgeschlagen haben? Wenn sie neben der Schrift als Wahrheitsquelle sich behaupten kann und muss, so muss sie als solche auch anerkannt werden, d. h. normative Geltung haben, und für den einzelnen Fall erweisbar sein. Über die Perfectibilität des Christenthums, welche schon aus der durch ὁδηγεῖν bezeichneten Art des Geistesunterrichts zu erschliessen ist, vgl. Conc. Vatic. sess. 3, c. 4; gegen Weiss, welcher den Gedanken an die Perfectibilität des Christenthums hier abweist, weil ja der Grund, warum Jesus ihnen vieles nicht gesagt, nicht darin liege, dass er es nicht wusste, sondern dass sie für das Verständniss desselben noch nicht reif waren, ist geltend zu machen, dass die Perfectibilität natürlich nicht auf Christus oder das Wesen des Christenthums sich beziehen kann, sondern eben darin beruht, dass auch die Reife der Jünger nicht mit Einem Schlag eintrat und sich vollendete, sondern ein allmähliges Reifen war, dessen Fortgang der Fortgang der Geistesunterweisung entsprach, und dass auch die Lehrentwicklung der Kirche mit den Aposteln nicht völlig abgeschlossen war.

ihn werden die Apostel und durch die Apostel werden die Gläubigen in den Besitz aller Wahrheitserkenntnisse kommen, welche der Heilsrathschluss Gottes für das Erdenleben der Erlösten vorausbestimmt hat. Weil der Geist in der Belehrung der Menschheit in solcher Weise an die Seite des Sohnes tritt, welcher die Wahrheit ist (14, 6), deswegen heisst er der Geist der Wahrheit und sagt Johannes in seinem Briefe von ihm: der Geist ist die Wahrheit (1 Joh. 5, 6). Schön gewählt ist der Ausdruck, welcher die Lehrthätigkeit des hl. Geistes schildert. Ein Wegführer ist er auf dem Gebiete der Wahrheit. Das gewährt einen Einblick in die Weise, in welcher er seines Lehramtes waltet. Schon im Worte liegt ein Entwicklungsgang, ein bestimmter und geordneter Fortgang der Lehrunterweisung angedeutet. Wie der Herr nach Grundsätzen göttlicher Didaktik verfuhr im Unterrichte der Jünger und des Volkes, so wird auch der Geist nicht mechanisch durch Promulgation einer bestimmten Zahl von Lehrsätzen sich seines Lehrauftrags entledigen, sondern nach und nach in weise nach der Fassungskraft der Menschen, nach den Verhältnissen und Bedürfnissen berechnetem Lehrgang in die Wahrheit einführen. Und seine Lehrform, das liegt weiter im gewählten Ausdruck, rechnet und arbeitet mit des Menschen eigener Geisteskraft, verlangt und berücksichtigt sein freies Mitgehen und Mitthun, schiebt also Geist und Willen des Menschen nicht bei Seite, sondern wirkt mit ihnen zusammen.

Nun ergibt sich hieraus die hochwichtige Folgerung, dass der christliche Schatz der Wahrheit nicht bloss aus den Lehren besteht, welche der Herr selbst mündlich verkündete; es gehören zu ihm auch die durch den hl. Geist nach Abschluss der irdischen Offenbarung Jesu vermittelten Erkenntnisse. Diese beiden Wahrheitsquellen flossen zusammen und füllten die Kanäle der apostolischen Predigt, durch welche nun ununterbrochen der Menschheit die Wasser der Heilswahrheit zufliessen. Zu scheiden, was durch den Herrn, was durch den Geist in diesen Kronschatz der Kirche gekommen, ist absolut unmöglich. Man wollte aus der Vergleichung des Lehrinhalts der apostolischen Briefe mit dem der Evangelien die Punkte herausfinden, in welchen der Geistesunterricht über den des Herrn hinausgeführt habe. Aber es bleibt bei dem Wort des hl. Augustin: quae cum ipse tacuerit, quis nostrum dicat, ista vel illa sunt? aut si dicere audeat, unde probat? quis enim est tam vanus aut temerarius, qui cum dixerit etiam vera quibus voluerit, quae voluerit, sine ullo testimonio divino affirmet ea esse, quae tunc dominus dicere noluit? Jedes Bemühen, die Lehren des Geistes im einzelnen zu bezeichnen, scheitert schon daran, dass weder die Evangelien die gesammte Lehre des Herrn, noch die Briefe der Apostel

das apostolische Lehrganze enthalten, und dass die Apostel selbst nirgends eine Unterscheidung machen zwischen dem, was sie vom Herrn, und dem, was sie durch den Geist empfangen haben. Deswegen kann, von der Unmöglichkeit vollständiger Aufzählung abgesehen, bei gar keinem einzelnen Punkt der Beweis angetreten werden, dass er dem Unterricht des Geistes angehöre. Überhaupt galt die Theilung des Wahrheitsstoffes, wenn wir so sagen dürfen, nur für Christus, nicht für den Geist. Alles, was der Herr selbst gelehrt hatte, floss in den Unterricht des Geistes wieder ein; hatte ja doch dieser die Jünger an alles Gesagte zu erinnern, ihnen das volle Verständniss des Gehörten zu eröffnen, nicht bloss Neues und Weiteres mitzutheilen. Am ehesten kann noch verwiesen werden auf die eigentlich prophetischen, besonders eschatologischen Aufschlüsse, welche in einigen Briefen (1 Cor. c. 15; Röm. 11, 25; 1 Thess. 4, 15 ff.; 2 Petr. c. 3) und vor allem in der Apocalypse enthalten und nach dem Schlusse von Vers 13 wohl auf den Geist zurückzuführen sind.

Dagegen finden sich im Folgenden noch einige Andeutungen, welche auf das Verhältniss des Inhalts der Geisteslehre zu dem der Lehre Jesu Licht werfen, und welche daher gleich hier zur Besprechung kommen mögen. Nach Vers 14 wird der Geist in seiner Lehrthätigkeit Christus verherrlichen, und zwar weil er aus dem Eigenthum Christi schöpft und den Jüngern mittheilt. Daraus ist zu schliessen, dass, wenn der Geist auch vieles lehrt, was Jesus noch nicht lehren konnte, wenn er auch weitere Erkenntnisse und Wahrheiten vermittelt, doch diese Lehren und Wahrheiten, mit denen Jesu verglichen, nicht völlig andere und neue sind. Die Lehren des Geistes sind in der Lehre Jesu grundgelegt, treten zu ihr hinzu als deren Erklärung, Ausgestaltung, Entwicklung und Ergänzung. Der Geist verkündigt wohl neue Wahrheiten, aber dieselbe Wahrheit, welche Christus verkündigt hat; es ist das messianische Wahrheitskapital, mit welchem sein Lehramt es zu thun hat, wie das Lehramt Jesu. Was immer der Geist lehrt, hält sich auf dem Wahrheitsgrund, welchen Jesus in der Welt gelegt hat, ist, auch wo es über das Wort Jesu hinausführt, doch keimartig im letzteren bereits enthalten. Die Lehrthätigkeit Jesu ist das Thun des Säemannes, der seinen Samen in den Boden der Erde legt; die Thätigkeit des Geistes ist zu vergleichen der Wirksamkeit der Sonne, welche den Samen zum Keimen, Sprossen, Wachsen, zur Fruchtentfaltung und Reife bringt.

Zweifellos wird der hl. Geist hier den Jüngern in erster Linie für ihr Lehramt verheissen. Seine Thätigkeit besteht, wie wir sahen, nicht darin, dass er an einem Tag, etwa am Pfingsttag, ein bestimmtes

Mass von Wahrheit und Erkenntniss ihnen eingegossen hätte, sondern in einer fortlaufenden, inneren Belehrung, welche eine Entwicklung durchläuft, die geistigen Kräfte beizieht und den jeweiligen Bedürfnissen sich anbequemt. Daher ist die Assistenz des Geistes der Wahrheit eine dauernde und bleibende, wie denn der Herr sie ausdrücklich als solche verheisseu hat (14, 17); sie muss, da sie sich auf das apostolische Amt bezieht, das mit den Jüngern nicht unterging, für immer der Kirche und ihrem Lehramt verliehen worden sein und zu Gebot stehen. Das Fortwirken des Geistes in der Kirche zur Erhaltung der Wahrheit, zur Erklärung und Ausgestaltung der Lehre Jesu garantirt dem Lehramt der Kirche die Infallibilität. Dieses Fortwirken des Geistes wäre selbst dann zu fordern, wenn erwiesen werden könnte, dass die heiligen Schriften die ganze Lehre Jesu enthalten; immer noch bedürfte diese der authentischen Erklärung durch den Geist. Da aber jener Nachweis nicht geliefert werden kann, da nach der Erklärung des Herrn selbst die Erkenntnisse, welche der hl. Geist erschliesst, zum Vollbesitz der christlichen Wahrheit hinzugehören, da der Geist seine Erkenntnisse nicht auf einmal, sondern in allmählig fortschreitendem, die jeweiligen Verhältnisse und Bedürfnisse berücksichtigendem Lehrgang mittheilt, so ergibt sich aus all dem die Nothwendigkeit einer Erblehre neben dem geschriebenen Wort Gottes, einer Tradition, in welcher durch das vom hl. Geist geleitete Lehramt der Kirche die von Christus und dem Geist in die Welt gebrachten Wahrheitselemente mündlich fortgeleitet werden von Geschlecht zu Geschlecht und die den jeweiligen Zeitbedürfnissen entsprechende Ausgestaltung und Darlegung empfangen. Für die Kirche Christi ergibt sich hieraus die weitere Folgerung, dass sie zwar von Anfang an die ganze christliche Wahrheit besass und diese ihrer Substanz und ihrem Vollgehalt nach eben durch das magisterium spiritus sancti völlig rein und unversehrt in ihr bewahrt blieb, dass aber die kirchliche Lehrverkündigung einen Entwicklungsprozess durchmacht und insofern von einem Fortschritt in der christlichen Lehre, von einer Perfectibilität des Christenthums, die Rede sein kann. Wie Christus selbst, sagt Hilarius, seiner menschlichen Natur und Persönlichkeit nach einer allmähligen Entwicklung sich unterwarf, so nimmt auch die Kirche an Alter und Weisheit zu; Cornelius a Lapide vergleicht diese fortschreitende Entwicklung dem Wachsen des Sonnenlichtes von der Morgendämmerung bis zur Mittagshöhe. Die klassische Auseinandersetzung über diese Frage hat bekanntlich Vincentius von Lerinum gegeben in seiuem Commonitorium.

Nehmen wir nun den Gedankenfaden der Rede wieder auf. Die Erörterung darüber, was der hl. Geist den Jüngern sein werde, leitet

der Herr damit ein, dass er zunächst auf die Unvollständigkeit seines eigenen Unterrichts hinweist. Der Auftrag des Vaters an ihn und seine lehramtliche Ausrichtung desselben hatte mit der Schwäche der Jünger zu rechnen. Der Geist aber wird alle Lücken ausfüllen und den Jüngern und der Kirche die ganze Wahrheit vermitteln, deren sie benöthigt sind. Der Verheissung ist in Vers 13 noch eine Begründung beigegeben, ein Nachweis, inwiefern der Geist der Wahrheit im Stande sei, das ganze Lichtgebiet der Wahrheit zu erschliessen und auf demselben als Führer zu dienen: „nicht nämlich wird er von sich selbst reden, sondern was er hört wird er reden". Hier wird vom hl. Geist dasselbe ausgesagt, was Jesus mit allem Nachdruck von sich bezeugt, um die Wahrheit seiner Lehre zu erweisen, nämlich dass er nicht Selbsterfundenes rede, sondern was er von höchster Seite überkommen habe (5, 19 ff.; 5, 31 ff.; 7, 17; 8, 26; 8, 40; 12, 49 f.). Dass aber auch vom hl. Geist dies ausgesagt wird, der doch nicht durch eine Menschwerdung und als Mensch in das Verhältniss der Unterthänigkeit, sozusagen der Hörigkeit dem Vater gegenüber eingetreten ist, das macht schon Augustinus viel zu denken. Es liegt darin jedenfalls ein Beweis, dass auch beim Sohne das Hören vom Vater keineswegs bloss auf den Menschen in ihm bezogen werden darf. Es ist das aus der inneren und ewigen Relation der göttlichen Personen von selbst sich ergebende Verhältniss der Abhängigkeit des Sohnes und Geistes vom Vater, der Unterordnung oder besser der Nebenordnung bezüglich des messianischen Heilswerkes, welches hier zum Ausdruck kommt. Wohl ist der Sohn die Wahrheit, und der Geist ist der Geist der Wahrheit; sie können nicht Wahrheit erst von aussen empfangen, oder in der Wahrheit zunehmen. Aber der Vater, von welchem der ganze Rathschluss der Erlösung entworfen ist, hat auch das Wahrheitsmass bestimmt, welches durch die Erlösung der Menschheit zukommen soll, und der Messiassohn nimmt dieses Mass gleichsam aus des Vaters Hand, fügt sich der Bestimmung des Vaters und bringt sie zur Aus-

---

V. 13. ἐκεῖνος, auf παράκλητος V. 7 zurückgreifend, Beweis für die Persönlichkeit des Geistes. Tol. zu ὁδηγεῖν: aliud est portare, aliud ducere; ducimus eum, qui sua etiam opera venit; hac de causa concilia congregantur in ecclesia, studium et diligentia humana in inquirenda veritate adhibetur: spiritus sanctus autem est, qui illuminat et aperit veritatem; secundo insinuatur motus quidam et successio, nam non semel et statim omnia aperit sed successu temporis. — Die Begründung οὐ γὰρ muss zunächst auf den Hauptsatz ὁδηγήσει bezogen werden, wie von den meisten geschieht; Schegg auf das Vorhergehende: ich habe euch noch vieles zu sagen; der Nebengedanke ist richtig, dass der Geist, weil er wie der Sohn vom Vater Gehörtes verkündigt, im Stande sei, den Unterricht Jesu

führung, — insofern hört er vom Vater, was er die Menschen lehrt. Und ebenso kann und will der Geist in seinem Lehramt lediglich nur des Vaters Heilswillen und ewige Bestimmung realisiren. Nicht er bestimmt von sich aus Inhalt und Stoff, Mass und Ziel seiner Lehrunterweisung, sondern er ordnet sich dem unter, was der Vater von Ewigkeit beschlossen hat, oder besser gesagt, er geht in diesen Rathschluss ein. Es ist kein reiner und blosser Anthropomorphismus, wenn von einem Hören des Geistes vom Vater geredet wird. Es liegt darin eine bildliche Abschattung des grossen und in seinen Tiefen ewig unbegreiflichen Geheimnisses der Beziehungen der göttlichen Personen zu einander in allem Wirken nach aussen, vor allem im Erlösungswirken. Im Thun und Wirken nach aussen spiegelt sich nothwendig das innertrinitarische Verhältniss der drei göttlichen Personen zu einander. Wie der Vater die erste Person in der Gottheit ist, Vater eben dadurch, dass er den Sohn zeugt und mit dem Sohn den Geist haucht, so hat er auch, was wir nie ganz adäquat auszudrücken vermögen, im Werk der Erlösung gleichsam das erste Wort, welches Sohn und Geist hören und annehmen. Wenn also St. Augustin das Hören vom Vater schliesslich mit dem Hervorgehen vom Vater zusammen nimmt, weil beim Geiste Hören Wissen sei und Wissen Sein, so geht er darin zu weit; denn es handelt sich hier nicht um den Wahrheitsbesitz, welcher dem Geiste für sich eigen ist, sondern um die messianische Wahrheit, welche er der Menschheit vermitteln soll. Aber insofern liegt in seinem Satz: non loquetur a semetipso, quia non est a semetipso, sed quaecunque audiet loquetur, ab illo audiet, a quo procedit — eine tiefe Wahrheit, als die Bethätigung der drei göttlichen Personen nach aussen, vorab im Werke der Erlösung, sich ordnet nach ihrer ewigen, persönlichen Beziehung zu einander.

Man kann nun nur noch fragen, ob nicht dem Gesagten entsprechend an ein Hören des Geistes nicht bloss vom Vater, sondern auch vom Sohn zu denken sei, da er ja von Vater und Sohn hervor-

---

zu ergänzen, vgl. Cyr., Mald. (nil aliud non loqui a semetipso, quam non loqui contraria eis, quae ipse ex patris locutus est voluntate) Tol. Dagegen kann man nicht mit Rup. sagen, dass das von sich selbst reden als das sichere Erkennungszeichen des falschen Lehrers negirt werde. Chrys., Theoph. sehen in der Beifügung eine Verwahrung gegen den Schein, als ob der Geist grösser sei als Jesus. — ἀκούει = vom Vater Aug.; Brückn., Lück., Mey., Mai., Weiss, Schanz; = von Christus Olsh., Bg. Crus., Schegg; = von beiden Tol., Luthdt., Hengst., God., Neb., Pölzl; Schegg verficht mit grosser Schärfe die Anschauung, dass das trinitarische Verhältniss nur erlaube, an ein Hören vom Sohn, nicht vom Vater zu denken, was aber durchaus unrichtig ist.

geht. Der Mangel einer näheren Erklärung hierüber im Text wird um so mehr die Beziehung auf den Vater allein begünstigen, als ja der folgende Satz von der Beziehung des Geistes zum Sohne noch besonders handelt. Den Jüngern besagte die ganze Motivirung zunächst soviel, dass der Geist so gewiss Lehrer der Wahrheit sein werde, als Jesus selbst dies sei, weil jener aus ganz dem gleichen Quell schöpfe, und weil er nun, ohne weiter eine Selbstbeschränkung mit Rücksicht auf die Jünger sich aufzuerlegen, alles ihnen sagen könne, was immer er höre (ὅσα). Aus dem Gesammtgebiet der Wahrheit, in welches er einführt, wird das Reich der Zukunft noch besonders hervorgehoben: und insbesondere wird er das Künftige euch zu wissen thun. Er wird ein Geist der Weissagung sein. Das ist betont wohl deswegen, weil die Prophetie das augenscheinlichste Merkmal übernatürlichen, göttlichen Wahrheitsbesitzes ist, und weil den Jüngern diese Verheissung besonders tröstlich sein musste, da ihr Auge in so schauriges Dunkel der Zukunft sah. Die Verheissung besagt nicht, dass der Geist den Vorhang vor den Geheimnissen der Zukunft ganz entfernen werde, sondern dass er so viel Einblick in die Zukunft gewähre, als zum Leben, zum Heil und Trost der Kirche nothwendig ist; sie besagt ferner, dass, wie der Geist von den Jüngern und der Kirche nicht mehr weichen wird, so auch die Prophetie in der Kirche nie aussterben werde. Das hervorragendste schriftliche Dokument dieses prophetischen Geistes ist die Apocalypse.

In den folgenden zwei Versen bringt der Herr das Wirken des Geistes, im besonderen seine Lehrthätigkeit, in Beziehung zu seiner Person. Keineswegs wird aber eine ganz andere Seite dieser Wirksamkeit hervorgehoben, so dass nach Vorführung dessen, was der hl. Geist an den Jüngern thut, nun hervorgehoben würde, was er für Jesus thut. Das Folgende hängt mit der bisherigen Darlegung aufs engste zusammen. Dem Nachweis, dass der Geist den Jüngern alle Wahrheit bringe und den Unterricht Jesu ergänze, wird ein neues Moment eingefügt durch genaue Präcisirung des Verhältnisses, in welches er in seiner Lehrwirksamkeit zu Jesus tritt. Zunächst wird als Ziel und Erfolg seines Wirkens die Verherrlichung Jesu verzeichnet. Eben dadurch, dass er an die Jünger alle Wahrheit vermittelt, wird er die

---

V. 14. God.: il y a ici un mystérieux échange et comme une rivalité de divine humilité: le fils ne travaille qu'à glorifier le père et l'ésprit ne veut que glorifier le fils. Christ, sa parole et son oeuvre, voilà le texte unique que l'esprit commentera dans l'âme des disciples. — ἐκ τοῦ ἐμοῦ Cyr., Chrys. (= wird in nichts von mir abweichen) richtig von der Lehre; vgl. Mald., welcher sich gegen die zu seiner Zeit übliche Erklärung von der processio des Geistes wendet.

Glorie Jesu bei den Jüngern und in der Welt befördern. Wie das ganze Erdenwirken des Sohnes nur Ein Ziel hat, die Verherrlichung des Vaters, so wird die Offenbarung des Geistes die Verherrlichung des Sohnes bezwecken und bewirken.

Die Erkenntniss Jesu als des vom Vater in die Welt gesandten Messias, als des erhöhten Gottessohnes wird aber deswegen durch den hl. Geist gefördert, weil er von dem Eigenthum Jesu nimmt und den Jüngern verkündet. Der Zusammenhang zeigt klar, dass es sich hier nicht um das göttliche Wesen handelt, welches der Geist wie vom Vater, so vom Sohne durch die ewige Spiratio empfangen, sondern um die Wahrheit, die der Geist verkündet; diese entnimmt er nach der Darstellung des Herrn dem Wahrheitsschatze des Sohnes. Es ist die messianische Wahrheit, welche das Material der Lehrthätigkeit des Geistes bildet; als eigentlicher Besitzer dieser Wahrheit erscheint der Messias, und insofern empfängt der Geist von ihm. Dass er selbst τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ist und von Ewigkeit her als wahrer Gott alle Wahrheit besitzt, bleibt daneben unberührt bestehen. Es handelt sich um seine Wahrheitsmittheilung an die Menschheit, und hier bringt es die innere Relation der göttlichen Personen zu einander und die persönliche Besonderheit, wonach eben der Sohn und nicht der Geist der Messias ist, mit sich, dass der hl. Geist gewissermassen wie an den Vater so an den Sohn gewiesen ist in seiner an die Offenbarungsthätigkeit des Sohnes sich anschliessenden Lehrfunction. Dass in letzterer auch solche Wahrheiten und Erkenntnisse vermittelt werden, welche Jesus selbst aus pädagogischen Gründen nicht vermitteln konnte, dass das Lehren des Geistes keineswegs in blosser Wiederholung und Wiederauffrischung der Lehre Jesu aufgehe, ergibt sich aus dem Vorhergehenden; aus Vers 14 aber ist das zu erschliessen, dass all seine Lehren auf dem Boden sich bewegt, der durch Christus gelegt ist, und zu seinem Object die messianische Wahrheit hat, deren eigentlicher Oberherr der Messias ist.

Im folgenden Vers werden nun die beiden vorherigen Gedanken zusammengeschlossen und so vereinbart, dass sich kein Widerspruch störend zwischen beide legen kann. Zuerst war nämlich gesagt worden, dass der Geist lehre, was er vom Vater höre, dann, dass er vom Sohn nehme, was er den Jüngern verkündige. Nun wird betont, dass das eine dem anderen nicht widerstreite, sondern beides innerlich zusammen-

---

V. 15. Auch hier versteht Chrys. ὅσα ἔχει ὁ πατ. richtig vom Wahrheitsbesitz und zwar näherhin von der zur Verkündigung bestimmten Wahrheit (ἐπεὶ οὖν ἐμά ἐστιν ἐκεῖνα, ἐκεῖνος δὲ ἐκ πατρὸς ἐρεῖ, ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἐρεῖ); Keil, Weiss vom Wahrheitsbesitz überhaupt; die Beschränkung auf die messianische Wahrheit ist durch den Zusammenhang nahe gelegt und vereinfacht die Gedankenfolge. Die-

gehöre, weil das Eigenthum des Vaters das des Sohnes sei. Dem Zusammenhang nach ist wiederum zunächst an ein Eigenthum zu denken, welches ein Object der Lehre bilden kann, also an einen Wahrheitsbesitz. Was immer das Wahrheitseigenthum des Vaters in sich befasst, das gehört zugleich dem Sohn; desswegen konnte er ebenso sagen, dass der Geist von seinem Eigenthum nehme, wie dass er vom Vater höre. Auch hier ist also offenbar die messianische Wahrheit in Rede. Diese ist des Vaters Eigenthum, weil er im ewigen Heilsrathschluss sie bestimmt, sozusagen abgewogen, und aus dem unendlichen Schatze göttlicher Weisheit und göttlichen Wissens sie entnommen hat. Er gab sie dem Sohne hin als dem Messias, ohne dadurch sie aus seinem Besitz zu verlieren, und Vater und Sohn theilen sie dem hl. Geist mit, welchem die Aufgabe zufällt, sie vollends ganz zur Vertheilung zu bringen, in den Brautschatz der Kirche niederzulegen und durch sie und in ihr zu verwalten und zu behüten.

So sicher es ist, dass der Zusammenhang nicht von dem göttlichen Wahrheitsbesitz an sich handelt, daher auch nicht von der ewigen innertrinitarischen Beziehung der göttlichen Personen zu einander, so klar ist allerdings auch hier wieder, dass die Darstellung des geheimnissvollen Zusammenwirkens der göttlichen Personen im messianischen Werk von selbst zurückführt auf die ewigen Lebensbeziehungen derselben unter einander. Das Haben ist gemeinsam, weil das Sein gemeinsam ist; denn Sein und Haben kann in der Gottheit nicht auseinanderfallen; der Geist hört vom Vater und empfängt vom Sohn, weil er vom Vater und Sohn hervorgeht. Namentlich ist das aus diesen Äusserungen des Herrn klar zu entnehmen, dass der Geist in seiner Wirksamkeit nach aussen zum Sohn im selben Verhältniss stehe, wie zum Vater, woraus wieder mit Nothwendigkeit zu schliessen ist auf die gemeinsame Spiration des Geistes durch Vater und Sohn und auf die dogmatische Richtigkeit des filioque (vgl. Concil. Florent. sess. 25). Aus der Schilderung der Offenbarungsthätigkeit des Geistes ergibt sich sodann die Verwerflichkeit des Montanismus, die Unchristlichkeit der Träume von einer Ära des Geistes, welche völlig neue Offenbarungen bringe, durch welche die Lehre und Person Christi in Schatten gestellt würde. Es gibt keinen Fortschritt der Religion über das Christenthum und Christus hinaus.

* * *

---

innertrinitarische Erklärung vom gemeinsamen Wesensbesitz ist die der alten Väter und ist nothwendige Consequenz, aber nicht erster Gedanke, vgl. Mald., Tol. Sabellius wollte verkehrt aus diesem Satz auf die Identität der Personen schliessen; der gemeinsame Besitz setzt aber zwei Besitzer voraus (Schanz).

Schon im vorigen Kapitel hatte der Herr gleichsam den Kahn seiner Rede in das zerrissene Geklüfte, in die brandenden Wogen einer düsteren, verfolgungsreichen Zukunft hineingelenkt, weil er Auge und Herz der Jünger an diese Schauer gewöhnen musste. Aber mitten auf der Fahrt hatte er Halt gemacht und zur Erholung das Auge der Jünger hingewiesen auf den rettenden Hoffnungsstern ihrer Zukunft, auf das milde Himmelslicht über ihren Häuptern, auf das Kommen und Walten des hl. Geistes. Nachdem sie in diesem Aufblick Muth geschöpft, geht die Fahrt weiter in noch dunklere Felsenspalten, in noch unheimlicher tobende Wasser, in noch gefahrdrohendere Riffe, wo der Tod ihnen entgegenstarrt. Dann aber wendet der Herr den Kahn und leitet ihn, nicht mit raschen Stössen, sondern sanft und allmählich hinaus auf die hohe See, in den lichten Sonnenschein hinein, durch die majestätische Hochfluth der Weissagung von der Überführung der Welt durch den hl. Geist in die ruhigen und klaren Wasser der Verheissung dessen, was der Geist ihnen sein und bringen wird.

Die Unmöglichkeit, die ersten vier Verse von Kap. 16 noch zum 15. Kap. zu schlagen, das Recht mit Kap. 16 eine weitere Rede beginnen zu lassen, glauben wir oben überzeugend nachgewiesen zu haben. Die psychologische Auffassung weiss zu erklären und zu würdigen, warum der Herr die Zukunftsweissagung auf zwei Reden vertheilt, und die oratorische Betrachtung wird das feine Gefühl und die schonende Art bewundern, mit welcher die niederschmetternde Kunde den Jüngern gegeben, und, nachdem sie ins Herz gedrungen, die Wunde des Herzens mit Öl und Balsam gepflegt wird. Oratorisch schön ist namentlich die weiche Vermittlung, in welcher von Vers 4 an die tröstliche Weissagung eingeleitet wird, wie zuerst liebende Fürsorge für sie als Grund angegeben wird, sowohl warum er jetzt das Schwere voraussagt, als warum er bisher es nicht gesagt, wie das Fragen, das Interesse in ihrem Herzen gereizt und geweckt, die Wunde ihres Schmerzes mit zarter Hand berührt und dann sein Hingang als Glück ihnen vorgestellt wird.

In der Geistesverheissung selbst sind zwei Punkte wohl zu unterscheiden: die Wirksamkeit des hl. Geistes der Welt gegenüber und seine Wirksamkeit an den Jüngern. Aber es ist auch der innere Zusammenhang zu betonen, in welchem beide stehen. Es sind das nicht zwei ganz geschiedene Thätigkeiten des hl. Geistes, sondern die zweite bereitet nur die hauptsächlichsten Organe für die erste: dadurch vor allem, dass er die Jünger mit aller Wahrheit ausstattet und sie zur Verkündigung der Wahrheit in der Welt und an die Welt befähigt, arbeitet er an dem grossen Werke der Überführung der Welt. Dadurch, dass er in der Kirche den Hort aller Wahrheit und allen Heiles mitten im Gebiet des Kosmos gründet und befestigt und die Welt nöthigt, den Anblick dieser Kirche immer vor sich zu haben, und aus dieser Kirche die Bilder der Tugend und des Guten ins Auge, die Worte ewiger Wahrheit ins Ohr aufzunehmen, dadurch überführt er fort und fort die Welt von der Sünde des Unglaubens, von Jesu Gerechtigkeit, von dem ihr drohenden Gericht. Mit Vers 14 beginnt aber nicht ein neuer Punkt, sondern die Lehrwirksamkeit des hl. Geistes wird in Beziehung gebracht zur Lehre und zum Unterricht Jesu. Man beachte noch den verschiedenen formellen Charakter der Schilderung der Geisteswirksamkeit dem Kosmos gegenüber und den Jüngern gegenüber: dort wuchtige Sätze, Hammerschläge, welche Felsen zerspalten, hier wieder die vorige, mehr liebliche und herzliche Redeweise.

*

Die Kirche nimmt zur Pericope auf Dom. VI. p. Pascha (intr. oct. Asc.; „Exaudi") sehr passend 15, 26—16, 4 zusammen und bietet in ihr der Predigt dieses Sonntags eine unerschöpfliche Fülle von Gedanken dar. Selbstverständlich kann diese Predigt nur Eine Haupttendenz haben, die Vorbereitung auf das hl. Pfingstfest, Entzündung heisser Sehnsucht nach dem hl. Geist und Bewegung des Willens zur Wegräumung aller Hindernisse, zur Erfüllung aller Bedingungen des Geisteskommens. Will man mit dieser Tendenz die Pericope homiletisch durcherklären, so kann man sich an folgende vier Hauptgedanken halten: der hl. Geist kommt in die Welt zu einem Zeugenamt (26); — er will uns zu Zeugen für Christus weihen (27); — er ist unser Beistand in den Zeugenleiden, in den Verfolgungen seitens der Welt (1—3); — an ihn zu denken, ihn zu erflehen und zu ersehnen, ist unsere Pflicht und unser Trost (4).

Sofern die Predigt den Pfingstunterricht über den hl. Geist einzuleiten und aus ihm die Affecte der Sehnsucht und des Verlangens nach dem hl. Geist zu gewinnen hat, beachte sie die in Vers 26 gegebenen Momente. Er ist der Paraklet; will man die allmählig in der Kirche eingebürgerte Übersetzung Tröster beibehalten, so muss doch der Name im Vollsinn geltend gemacht und mehr in ihn gelegt werden, als man sonst mit ihm verbindet: sein Trost ist Zustand, Beistand, Kraft, Hilfe, Freude. Im Vers liegt ferner ausgesprochen: des hl. Geistes ewiger Ausgang von Vater und Sohn; — sein zeitlicher Ausgang in die Welt; — sein bleibendes Zeugen in der Welt. Vers 27 veranlasst, das Zeugniss der Apostel (ein Zeugniss des Wortes — des Lebens — des Blutes) zu dem des Geistes und der Gläubigen in Beziehung zu bringen; der Geist zeugt nach aussen der Welt gegenüber, nach innen in den einzelnen Seelen; durch ihn wird das Zeugniss der Apostel verewigt, zur steten lebendigen Gegenwart gemacht, fortgeleitet durch lebendige Träger, die er beseelt; durch den Geist werden die Gläubigen befähigt, selbst auch Zeugniss von Christus abzulegen (Matth. 10, 32 f.). Will nur das Zeugenamt des hl. Geistes den Gläubigen gegenüber berücksichtigt werden, so ruht dies in folgenden Punkten: er zeugt in den Gläubigen durch seinen innerlichen Unterricht von Geist zu Geist, — er macht die Gläubigen zu Zeugen, — er hält sie und ihr Zeugniss aufrecht gegen die feindselige Welt. Die der ganzen Kirche und den Gläubigen aller Zeiten geltende Verhersagung der Leiden und Verfolgungen gibt Anlass, die Nothwendigkeit eines Beistandes von eben darzuthun und die Sehnsucht nach ihm zu entflammen.

Es mögen noch folgende Einzelgedanken beachtet werden. Es ist ein Zeichen des Schwachglaubens und Kleinglaubens, wenn die harten und ernsten Lehren und Offenbarungen Jesu der Seele Ärgerniss bereiten; — sie sind dazu gegeben, um vor Ärgerniss zu bewahren (V. 1). — Wenn der Prediger die Erfüllung der Verfolgungsweissagung 16, 1—3 an den Jüngern bespricht und diesen Hass zeichnet, welcher, je mehr er Gott und die Religion zum Vorwand nimmt, um so mehr das Brandmal der Hölle und des satanischen Ursprungs trägt, so unterlasse er nicht, mit Nachdruck zu betonen, dass es überhaupt keinen Hass gegen Personen gibt aus Religion und im Namen des Christenthums. Wohl gilt auch im Christenthum, dass „nicht recht liebt, wer nicht recht hasst"; wohl gibt es einen christlichen Hass gegen die Sünde und das Böse in allen Gestalten, gegen Lüge und Irrthum, gegen unchristliche Principien und Lehren; wohl kann die Pflicht herantreten, Sünder und Lasterhafte, Vertreter des Unrechts und der Irrlehre, Ungläubige und Irrgläubige zu meiden

und zu bekämpfen. Aber nie ist es auf christlichem Standpunkt Pflicht oder Recht, Menschen zu hassen; es gibt keinen religiösen Hass gegen Menschen, der mit dem wahren Christenthum irgend etwas zu thun hätte; ein hassvoll gegen Personen sich richtender christlicher Eifer ist in Wahrheit blinder Fanatismus, welcher völliger Unkenntniss Gottes und Christi entspringt. — Die Väter unterlassen nicht, darauf hinzuweisen, dass in V. 4 in Verbindung mit V. 12 ein überaus wichtiger Grundsatz der christlichen Katechetik und der Verwaltung des Wortes Gottes überhaupt gegeben sei, welche nicht darauf ausgehen darf, alles auf einmal und alles von Anfang an mitzutheilen, sondern in geordnetem, fortschreitendem Gang der Unterweisung jedem zu geben, was er braucht, den Kleinen Milch, den Mündigen feste Speise (1 Cor. 3, 1 f.), keinem mehr, als sein Geist aufnehmen und verarbeiten kann. Vides, sagt St. Gregor von Nazianz (orat. 5), illuminationes paullatim affulgentes theologiaeque ordinem, quem nobis tenere praestiterit, ut nec repente atque confestim omnia in lucem efferamus, neque in finem usque occultemus; illud enim incensultum, hoc impium; illud alienos offendere ac vulnerare queat, hoc nostros ex nobis alienare (cf. Origenes, hom. 5 in Iudic.). Es ist dann aber darauf zu sehen, dass dem Wort des hl. Augustin genügt wird: quando suppletur quod defuit, non improbatur quod fuit (tract. 98).

16, 5—14 bildet die Pericope der Dom. IV p. Pascha („Cantate"). Dieser Sonntag bildet die Schwelle aus der Osterzeit in die Pfingstzeit und leitet die Vorfeier von Pfingsten ein. Die beherrschenden Gedanken der Pericope sind folgende: 1. die Sendung des Geistes bedingt durch den Hingang Jesu; darum das Wort, das ein Widerspruch in sich selbst scheint: es ist gut für euch, dass ich hingehe; 2. die Wirksamkeit des Geistes gegenüber der Welt; 3. die Wirksamkeit des Geistes an den Jüngern (der Kirche); 4. die Stellung und Beziehung des Geistes zu Christus.

Jeder der vier Punkte schliesst eine Überfülle von Gedanken in sich, so dass Theilung geboten erscheint. Das seiner Schwierigkeit wegen auffallend gemiedene Thema von der Überführung der Welt durch den hl. Geist ist in der obigen Erklärung in solcher Weise auseinander gelegt, dass es auch dem Homileten keine Schwierigkeit mehr bereiten sollte und es unnöthig erscheint, die Hauptpunkte hier zu wiederholen. Klargestellt müssen werden die Themate der Unterweisung und ihr tieferer Sinn, — die Mittel der Unterweisung (die Geschichte der Kirche, — die Geschichte der Völker und Menschen, — das Gewissen des Einzelnen); — der Gang der Überführung und seine Marksteine (nachzuweisen in der Geschichte der christlichen Jahrhunderte, — in den Zeichen der Zeit, — in den inneren Erfahrungen des Einzelnen); — der Zweck der Überführung. — Es ist hier aber besonders die Mahnung und Erinnerung am Platz, dass wir alle als unvollkommene Christen noch Kosmisches an uns haben und auch von den Irrthümern der Welt noch einigermassen berührt sind, dass die Anschauungen der Welt auch im christlichen Volk noch vielfach umgehen, den Glauben schwächen und das christliche Leben schädigen. Die Überweisung des Geistes straft auch an den Christen das Kosmische, wendet sich auch gegen solche Christen, die ein Leben führen, als gebe es keine Sünde, als wäre Sünde etwas Gleichgültiges und Unbedeutendes, als wäre Gerechtigkeit etwas Entbehrliches, als stünde kein Gericht bevor. Gegen sie und gegen alle, die mit diesen Wahrheiten nicht vollen Ernst gemacht haben, muss das Strafamt des hl. Geistes gerichtet werden. Hirscher hat in seiner Betrachtung über die Pericope (S. 89 ff.)

in richtiger Weise darauf Bedacht genommen, dem Einzelnen die Geistesunterweisung nahe zu bringen und namentlich auch in den Zeichen der Zeit die Spuren der Überführung der Welt aufzuzeignen; nur unterlaufen bei ihm einzelne schiefe Gedanken, wie z. B. der, dass das erste Zeugniss auf den Sohn, das zweite auf den Vater, das dritte auf den Geist sich beziehe.

Vers 5—7 schliesst die Hauptgedanken des Himmelfahrtsfestes schön zusammen: der Hingang des Herrn soll unser ganzes Interesse wachrufen, alles Fragen unseres Herzens nach oben richten (5), — soll die Seele nicht mit Trauer erfüllen (6), — sondern mit Hoffnung, Trost und Freude (7); vgl. die schönen Ausführungen Schneiders (Das Wiedersehen im anderen Leben, 2. A. S. 457 ff.) über das συμφέρει. — In seinem Weggang und Hingang bewährt der Heiland seine grösste Liebe zu den Menschen.

Vers 12—14 handelt von der Wirksamkeit des hl. Geistes in der Kirche und an den Jüngern und Gläubigen. Für die Kirche ist er ein Geist unfehlbarer Wahrheit — ein Geist der Prophetie — ein Geist der Vollkommenheit und Vollendung (V. 14: er führt nicht über Christus hinaus, bringt keine neue Religion des Geistes, aber er führt das Werk Christi, seine Religion zur Ausgestaltung und Vollendung). — Der hl. Geist, der Lehrer der Wahrheit: 1) was die Jünger noch zu lernen hatten, 2) was wir noch zu lernen haben (wir gehören dem Reich der Wahrheit an, kennen uns darin aber noch nicht genügend aus, bedürfen daher des Wegführers). Der hl. Geist verkündet auch der einzelnen Seele das Künftige, vor allem indem er ihr das Auge offen und klar erhält zum Ausblick in die künftige Welt und Glorie. Der hl. Geist verklärt den Herrn in der Welt und im Herzen der Gläubigen, indem er von Christus lehrt, mit Christus, und dadurch mit dem Vater (V. 15), verbindet, zu Christus führt. —

---

2. Das letzte Lebewohl. V. 16—27.

16. *Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με.*

17. *εἶπον οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους· τί ἐστιν τοῦτο, ὃ λέγει ἡμῖν, μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με; καί· ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα;*

16. Eine kleine Weile und ihr sehet mich nicht mehr, und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen.

17. Es sprachen nun einige aus seinen Jüngern zu einander: was ist das, was er uns sagt: eine kleine Weile und ihr sehet mich nicht, und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen? und: ich gehe zum Vater?

V. 16. ουκετι ist durch ℵBDLΛ (Tisch., Treg. WH) gegen ου (Rec. AΥΓΔ) überwiegend bezeugt. — Der Beisatz οτι υπ. προς τ. πατ. findet sich AΥΓΔ (Lachm. i. Kl.), fehlt ℵBDL* codd. It., Vulg., Arm., Orig. (Tisch., Treg., WH); der Verdacht muss sich nahelegen, dass er aus V. 17 heraufgenommen ist; dass er wegen

18. ἔλεγον οὖν· τί ἐστιν τοῦτο, ὃ λέγει τὸ μικρόν; οὐκ οἴδαμεν, τί λαλεῖ.

19. ἔγνω Ἰησοῦς, ὅτι ἤθελον αὐτὸν ἐρωτᾶν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς· περὶ τούτου ζητεῖτε μετ᾽ ἀλλήλων, ὅτι εἶπον· μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με;

20. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται· ὑμεῖς λυπηθήσεσθε, ἀλλ᾽ ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.

21. ἡ γυνὴ ὅταν τίκτῃ, λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς· ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαράν, ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.

22. καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε· πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ᾽ ὑμῶν.

23. καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα, δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου.

18. Sie sagten also; was ist das, was er sagt von der kleinen Weile? wir wissen nicht, was er meint.

19. Es erkannte Jesus, dass sie ihn fragen wollten, und er sagte zu ihnen: darüber forschet ihr untereinander, dass ich sagte: eine kleine Weile und ihr sehet mich nicht, und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen?

20. Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet in Betrübniss sein, aber eure Trauer wird zur Freude werden.

21. Das Weib, wenn es gebiert, hat Trauer, weil seine Stunde gekommen; wenn es aber das Kind geboren hat, gedenkt es nicht mehr der Bedrängniss, weil ein Mensch zur Welt geboren worden.

22. Auch ihr nun habet jetzt zwar Trauer; ich werde euch aber wiedersehen, und es wird sich freuen euer Herz und eure Freude nimmt niemand von euch.

23. Und an jenem Tag werdet ihr mich nichts fragen; wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr den Vater um etwas bittet, er wird es euch geben in meinem Namen.

Unverständlichkeit gestrichen worden (God., Pölzl), ist nicht wahrscheinlich; Schegg, Bisp. für Beibehaltung. Das Fehlen des Beisatzes in V. 19 ist ein Beweis seiner Unechtheit. V. 17. εγω vor υπαγω (DΥΓΔ) ist zu streichen. — V. 18. τι εστι τουτο (ℵBDLY Lachm., Treg., WH.) könnte aus dem vorigen Vers stammen, ist aber doch gegen τουτο τι εστιν (AΓΔ) zu stark bezeugt. — V. 19. ουν nach εγνω fehlt ℵBDL und ist späterer Verbindungszusatz wie V. 20. δε nach dem zweiten υμεις fehlt ℵBDΛ. — V. 22. νυν μεν λυπην ist durch ℵBCDLM Tisch. Treg., WH gegen λυπ. μεν νυν Rec. AΔ bezeugt. — εχετε ℵBCYΓΔ Tisch., Treg., WH, ist wahrscheinlicher als εξετε Rec. ADL Lachm., weil schwieriger, ebenso

24. ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματι μου· αἰτεῖτε καὶ λήμψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

24. Bis nun habt ihr um nichts gebeten in meinem Namen; bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen sei.

25. ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν· ἔρχεται ὥρα, ὅτι οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν.

25. Diese habe ich in Gleichnissen zu euch geredet; es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch reden, sondern offen vom Vater euch Kunde geben werde.

26. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε, καὶ οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν.

26. An jenem Tag werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde.

27. αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε, ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον.

27. Denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt und geglaubt habt, dass ich von Gott ausgegangen.

Nun kommt es zum eigentlichen Abschiednehmen. Er gemahnt ans Scheiden, das nothwendig wird, aber er verheisst auch ein Wiedersehen. Die nächste Zukunft bringt das Scheiden, eine nahe Zukunft das Wiedersehen: „eine kleine Weile und ihr werdet mich nicht mehr sehen, und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen". Nur von einem Nichtmehrsehen spricht er in schonendster Weise; dass es um die bitterste Scheidung sich handle durch blutigen Tod, deutet er mit keinem Wort an und dem Trauerwort vom Scheiden gibt er gleich das Hoffnungswort vom Wiedersehen bei.

---

wie αιρει gegen αρει fut. (BDΓ Lachm.). — V. 23. οτι nach λεγ. υμ. hat ℵ (A ο τι αν) ΧΓΔ, fehlt BCDLY Tisch., Treg., WH; αν τι die letzteren, Vulg.; Rec. οσα αν ΓΔΛ. — εν τω ονομ. setzen ℵBCLXYΔ Tisch., Treg. WH. nach δωσει υμ., was der Schwierigkeit wegen jedenfalls ursprünglich ist; Lachm. nach τον πατερα mit ADΓΛ. — 25. αλλ vor ερχεται (AΓΔΛ Lachm.) fehlt ℵBCDL Tisch., Treg. WH, ist Zusatz; απαγγελω statt αναγγ. ist ganz überwiegend bezeugt. — V. 27. παρα του θεου (ℵAYΓΔ Vulg., Tisch.) ist wahrscheinlicher als π. τ. πατρος (BCDLX Lachm., Treg., WH), weil πατηρ vorher und nachher so häufig vorkommt.

V. 16. Ammon.: ἵνα μὴ λυπήσῃ τοὺς μαθητάς, οὐκ εἶπεν· ὅτι ἀποθνήσκω, ἀλλά· οὐ θεωρεῖτέ με. Nicht V. 25, sondern hier beginnt der Schluss der Rede; siehe zu V. 25. Bei ὄψεσθε denken weitaus die meisten älteren und neueren Exegeten mit vollstem Recht an das Wiedersehen nach der Auferstehung. Wenn Hofm., Bisp., Mey., Lück., Luthdt., God., Keil, Pölzl, schon hier das Kommen im Geist und dies allein geltend machen, so ist dies ebenso unnatürlich, wie wenn ein

Welches Wiedersehen kündigt er ihnen an? In Beantwortung der Frage gehen die Exegeten ebenso aus einander, wie in der Erklärung von 14, 18. Bei genauer Erwägung aller Momente wird sich uns dieselbe Lösung ergeben wie dort. Es sind über dieses Wiedersehen im Folgenden noch einige Aussagen gemacht, welche für die Näherbestimmung desselben von Wichtigkeit sind und daher gleich hier beigezogen werden müssen. Nachdem zunächst auf die aus dem Wiedersehen sprossende Freude hingewiesen worden ist, wiederholt der Herr die Verheissung, aber in anderer Wendung: ich werde euch wiedersehen (V. 22); dann wird vom Tag dieses Wiedersehens gesagt, dass mit ihm alles Fragen aufhöre und das Bitten im Namen Jesu seinen Anfang nehme (V. 23); ferner wird eine Stunde angekündigt, wo er in anderer Form sie belehren werde als bisher (V. 25); endlich wird abermals ein Tag verheissen, wo sie im Namen Jesu bitten werden (V. 26).

Es ist unbedingt daran festzuhalten, dass alle diese Einzelverheissungen nur eine Auseinanderlegung der Verheissung des Wiedersehens sind und dass diese Tage und Stunden eine und dieselbe Zeit bezeichnen, die Zeit des Wiedersehens. Nur Verlegenheit, die aus falscher Fassung dieses Wiedersehens entsprang, konnte dies in Abrede ziehen. Wir werden daher auch nur jene Bestimmung des Wiedersehens als richtig anerkennen, welche allen obigen Momenten zugleich gerecht wird. Nun spricht vor allem unser Vers zunächst unzweifelhaft für das Wiedersehen nach der Auferstehung. Darauf weist die kleine Weile hin, welche nicht bloss zwischen dem jetzigen Sehen und Nichtmehrsehen, sondern auch zwischen dem Nichtmehrsehen und Wiedersehen liegt und welche bei dieser Auffassung zwei annähernd gleiche Zeitintervalle bezeichnet. Ferner stimmt damit die Freudenverheissung und das Gleichniss vom gebärenden Weibe, welches ebenfalls verhältnissmässig kurze Dauer der Trübsal und raschen Umschlag

---

Theil der anderen Exegeten auch im Folgenden das Kommen im Geist absolut abweisen; beides führt zu Vergewaltigungen des Textes. Es wäre ja auch rein unbegreiflich, wenn der Herr vom nächsten Trost, welchen das Wiedersehen des Auferstandenen in so reicher Fülle mit sich brachte, in der ganzen Trostrede den Jüngern nichts sollte gesagt haben. Keil scheint auch das Nichtmehrsehen von der Trennung bei der Himmelfahrt zu nehmen oder diese wenigstens hereinzunehmen, denn er beruft sich auf V. 10, wo das Nichtmehrsehen mit dem Hingang zum Vater in Verbindung gebracht werde; V. 10 hat aber mit unserer Stelle nichts zu thun. Dass in den unmittelbar folgenden Versen nur von der Todestrennung die Rede ist, gibt auch Keil zu. Gezwungen bleibt immer die Erklärung von der Parusie (Aug., Jans., Mald.); Stier, mit der Auferstehung zusammen genommen; Schegg, weil das μικρὸν doch nicht das einemal Stunden und

in Freude ankündigt; endlich die persönliche Wendung: ich werde euch wiedersehen, welche, für ein Wiedersehen Jesu im Geist gebraucht, auffallen müsste, bereitet, auf die Auferstehung bezogen, keinerlei Schwierigkeit.

Nun ist aber ebenso unzweifelhaft, dass die übrigen Äusserungen über das Wiedersehen und seine Folgen mit dem Auferstehungswiedersehen gar nicht oder nur sehr künstlich vereinbart werden können. Dass mit der Auferstehung alles Fragen ein Ende genommen, dass jetzt eine andere Form der Jüngerbelehrung eingetreten, dass von jetzt an die Jünger das Gebet im Namen Jesu aufgenommen, ist nach dem, was wir über ihren Verkehr mit dem Auferstandenen wissen, nicht nur nicht erweislich, sondern sehr zweifelhaft, so dass selbst die entschiedensten Vertreter des Auferstehungsstandpunktes bei Vers 25 wenigstens Halt machen, und gar nicht versuchen, ihn mit ihrer Auffassung in Einklang zu bringen, vielmehr künstlich ihn auf eine ganz andere Zeit und eine ganz andere Verheissung beziehen.

Eben diese letztaufgeführten Momente deuten so bestimmt auf die Geistesverheissung hin, wie die vorangestellten auf die Auferstehung. Der Pfingsttag eröffnet die neue Ära des Gebetes im Namen Jesu und einer neuen Belehrung von Geist zu Geist, welche alle Räthsel löst und allen Fragen zuvorkommt. Darnach ist klar, dass nur die Zusammennahme von Ostern und Pfingsten, die Verbindung des Wiedersehens des Auferstandenen mit dem Wiedersehen Jesu im Geist die genügende Erklärung zu bieten vermag, hier wie 14, 18. Es handelt sich ja da nicht um eine Vereinigung von ganz Heterogenem; der Verkehr mit dem Auferstandenen leitet durch seinen ätherischen Charakter, mit seinem Verklärungslicht die Geistesära unmittelbar ein, und das Wiedersehen und Wiederkommen Jesu nach seiner Auferstehung wird durch den Geist vollendet und verewigt, weil der Geist die Wiedervereinigung mit Jesus, die geistige Gemeinschaft mit ihm schliesst und

---

Tage, das anderemal Jahrhunderte in sich fassen kann; Mald. u. a.: vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag; das gilt für Gott, aber nicht für die Jünger. Schegg dehnt auch das erste μικρόν aus von der Himmelfahrt bis zur Parusie und begegnet der gewöhnlichen Auffassung mit der Frage, ob Jesus wohl wegen einiger Tage so viele Worte gemacht hätte. Man kann mit der Gegenfrage antworten, ob es wohl pädagogisch gewesen wäre, wenn Jesus in dieser Stunde über so Fernliegendes gesprochen und den nächsten Trost ganz hätte bei Seite liegen lassen. — Zu ὅτι ὑπάγω π. τ. π., welches kritisch nicht gehalten werden kann (vgl. die textkritischen Noten), bemerkt Chrys.: ich gehe zum Vater und bleibe nicht im Tod, deswegen werdet ihr mich wieder sehen (vgl. Mey.); Tol. findet darin eine Begründung ebenso für das Nichtmehrsehen, wie für das Wiedersehen, weil ὑπ. Tod und Auferstehung in sich fasse.

besiegelt. Das Wort an Magdalena 20, 17, die Anhauchung und Verleihung des hl. Geistes 20, 22 weisen klar darauf hin, dass die Erscheinungen des Auferstandenen keine andere Bedeutung hatten, als die, das Geisteskommen einzuleiten und die Jünger auf die rein geistige Gemeinschaft mit Jesus vorzubereiten. Wir werden also an unserer Stelle zunächst an die Auferstehung denken dürfen, welche alsbald, nach kleiner Weile ein freudiges Wiedersehen bringt, aber von Anfang an daran festhalten, dass dies Wiedersehen mit den 40 Tagen nach Ostern nicht jäh abbricht und zu einem abermaligen Scheiden führt, sondern unmittelbar in die Lichtzeit des Geistes überfliesst und in ihr permanent wird.

Das Wort des Herrn über Scheiden und Wiedersehen war seiner ganzen Form nach geeignet, das Interesse der Jünger zu spannen und zum Fragen zu reizen. Die Mischung von Trost und Schmerz verlieh demselben eine eigenthümliche Klangfarbe. Scheiden und Wiedersehen war einander so nahe gerückt, dass die Jünger nicht wussten, sollten sie über ersteres sich betrüben oder über letzteres sich erfreuen, dass diese beiden Affecte durcheinander wogten. Zu der hieraus entspringenden eigenthümlich gemischten Stimmung kam hinzu, dass sie nicht recht wussten, wie sie das Wort fassen, auf was sie das Scheiden und Wiedersehen beziehen sollten. Dass er von ihnen gehe, bald, in schwerster Stunde, im Todesscheiden — das hatten sie seinen früheren Worten entnommen; also klar war ihnen der erste Theil seiner Rede, das schmerzliche Wort, dass sie in kurzer Zeit ihn nicht mehr sehen würden. Aber zu unklar war der zweite, als dass der in ihm liegende Trost alle Beängstigung und Unruhe aus ihren Herzen hätte bannen können.

Solche Stimmung gespannten Interesses, gemischter Gefühle und beunruhigender Ungewissheit nöthigt mit innerer Gewalt zum Fragen. Aber sie, die sonst den vertraulichsten Umgang mit dem Herrn gepflogen und nach Herzensbedürfniss ihre Fragen in seine Reden einzustreuen gewohnt waren, wagen in diesem feierlichen Momente es nicht, sich an ihn selbst zu wenden. Und doch können einige die Frage nicht mehr ins Herz zurückdrängen und flüstern dieselbe daher still einander zu. Ob vielleicht der andere den Sinn des Wortes erfasst

---

V. 18. „bezeichnet unmittelbar, worin demnach für sie die eigentliche Pointe der Unverständlichkeit lag: es ist das μικρόν“ Mey., Weiss; vgl. Aug., Mald., Tol. (tota difficultas est hoc modicum assequi); keineswegs will ihre Flüsterfrage der Besorgniss Ausdruck verleihen: wenn nur das μικρὸν nicht zu lange währt (Bisp.!).

habe, ob einer den Schlüssel zum Verständniss besitze, das will ihre Frage herausbringen. Aber dieselbe begegnet nirgends einer Antwort, nur der Gegenfrage. So sagt einer dem andern das Wort vor, sie buchstabiren daran herum in heimlichem Flüstertone, mit besorgter Miene, und finden bald, dass keiner von ihnen die Lösung weiss. Die Formulirung ihrer Rede lässt uns ziemlich genau in die Gründe und die Tragweite ihres Nichtverstehens hineinblicken. Dieses bezieht sich vor allem auf das Wiedersehen, näherhin darauf, dass nach kleiner Weile wie das Scheiden so das Wiedersehen eintreten solle. Das können sie nicht verstehen, weil ein anderes Wort des Herrn, das von seinem Hingang zum Vater, ihnen damit nicht vereinbar scheint (14, 2. 28; 16, 10); sie ziehen daher dieses andere Wort bei und setzen es zu dem letzten hinzu, — ein klares Zeichen, dass eben die Vereinbarung beider Worte ihnen Schwierigkeit macht. Hatte doch vor kurzem noch der Herr von seinem Hingang zum Vater gesprochen und damit das Nichtmehrsehen in Zusammenhang gebracht: „ich gehe zum Vater und ihr sehet mich nicht mehr“ (V. 10). Soll denn dieser Hingang zum Vater etwas rein Vorübergehendes sein, so dass er schon nach kleiner Weile wieder bei ihnen sein könnte? Wenn wir dich sehen werden, so formulirt gut der hl. Chrysostomus den Zweifel der Jünger, wie gehst du, wenn du gehst, wie werden wir dich wiedersehen? So concentriren sich schliesslich ihre Bedenken alle in Einem Wort, in dem *μικρόν*. Das Scheiden hatte der Herr vorausgesagt und auch das Wiedersehen (14, 28), aber ohne diesen schwerverständlichen Zusatz. Das Scheiden stand, wie sie wohl fühlten, sehr nahe bevor; den Gedanken ans Wiedersehen hatten sie zwar erfasst, aber als einen erst in späterer Zukunft sich verwirklichenden, da der Herr ja zum Vater heimkehre. Nun wissen sie nicht, was er mit der kleinen Weile will, welche nicht bloss das Nichtmehrsehen, sondern auch das Wiedersehen bringen soll, und sie halten dieses Haupträthsel einander vor. An die Auferstehung zu denken lag ihnen eben so fern, als sie aus gründlicher, geistiger Auffassung der Geistesverheissung für die Lösung der Frage etwas zu entnehmen vermocht hätten.

Der Herr aber, welcher absichtlich seine Rede so gehalten, dass das ganze Interesse der Jünger erregt wurde bis zum Punkte des Fragedranges, liest in ihren Herzen, und da sie zu schüchtern sind, ihn zu fragen, so antwortet er ungefragt auf die Bedenken ihrer Seele. Er zieht ans Licht und spricht laut aus, was sie heimlich unter einander flüsterten: „darüber fraget ihr unter einander, dass ich sagte: eine kleine Weile und ihr werdet mich nicht mehr sehen, und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen“. Er wiederholt nur

sein eigen Wort, lässt aber die Beifügung weg, welche die Jünger von sich aus gemacht hatten. Die Verbindung der beiden Aussprüche hatte sie in Verwirrung gebracht, daher nimmt der Herr sie wieder auseinander, spricht zunächst bloss von Scheiden und Wiedersehen, und nimmt erst im weiteren Verfolg der Rede auch das andere Wort wieder auf vom Hingang zum Vater. Nachdem er seinen Ausspruch wiederholt, greift er machtvoll ein mit einem feierlichen: wahrlich, wahrlich ich sage euch. Das soll die unruhigen Gedanken der Jünger zum Stillstand bringen, sie auf die folgende Verheissung concentriren, und der in ihr liegenden Trostkraft die volle Wirkung sichern.

Wie erklärt er nun aber das Wort von der kleinen Weile? Nicht dadurch, dass er ihnen gerade heraussagt, er werde jetzt in den Tod gehen und sein Hinscheiden werde sie in Todestrauer versenken, dann aber werde am dritten Tage seine Auferstehung ihnen ein Wiedersehen und selige Freude bringen. Das erstere konnte er in diesem Augenblick nicht offen sagen; die Folge wäre gewesen, dass das *κλαίειν καὶ θρηνεῖν*, die Todtenklage um ihn schon jetzt unter den Jüngern losgebrochen wäre und ihr Schmerz alle Schranken durchrissen hätte, dass der Todesgedanke den Gedanken an die Auferstehung und an ein Wiedersehen vollständig ertödtet und um seine Wirkung gebracht hätte. Er kann daher nur indirecte Aufklärung ihnen geben und thut das in den Worten: „ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen, ihr werdet traurig sein, doch eure Trauer wird zur Freude werden“.

Auch dieser Satz schliesst zwei Gegensätze in sich und zwar correspondiren diese Gegensätze offenbar den beiden mit *μικρὸν* eingeführten. Die Zeit des Weinens und Wehklagens ist offenbar die nach kleiner Weile anbrechende Zeit, da sie ihn nicht mehr sehen; der Umschlag der Trauer in Freude findet statt nach Ablauf der zweiten kleinen Weile, beim Wiedersehen. Die Erklärung, welche hier der ersten Aussage beigegeben wird, besteht also darin, dass statt der Thatsachen ihre Folgen, der Eindruck, den sie auf das Jüngergemüth hervorbringen, gesetzt wird. Nun kann freilich gesagt werden, dass

---

V. 20. Mit Beziehung auf Matth. 2, 18; Luc. 23, 27 f.; 7, 32 bezeichnet Keil (Stier) κλ. καὶ θρ. als terminus technicus für die Todtenklage, während es nach Schegg ohne Unterschied von jeder lauten Trauer gebraucht wird; auch im letzteren Fall ist hier die Beziehung auf den Tod nahegelegt. Tol., Mald. erklären gut, warum Jesus gerade in solcher Weise sein Wort erläutere; vgl. Cyr.: εὐφυέστατα πολλὴν ἀναμίσγει τῶν λόγων τὴν κομψεῖαν. Beachte, wie scharf ὑμεῖς und ὁ δὲ κόσμος aneinander gerückt sind. — Während hier selbst Aug., Rup. mit den Griechen und allen Erklärern die Trauer der Jünger und Freude

hierin zunächst eine weitere Aufklärung für die Jünger insofern nicht lag, als sie ja gewiss von selbst mit dem Gedanken an das Nichtmehrsehen des Meisters den an ihre eigene traurige Lage, mit dem Gedanken an ein Wiedersehen das Gefühl der Freude verbanden. Aber doch wird ihnen in der neuen Formulirung der Vorhersagung der Umschlag ihrer Trauer in Freude kräftiger zum Bewusstsein gebracht und das Wiedersehen ebenso sicher als freudebringend betont, wie das Nichtmehrsehen trauererregend ist. Ein weiterer Aufschluss liegt aber in der Wahl der Ausdrücke κλαίειν καὶ θρηνεῖν. Auch wenn die specifische Beziehung dieser Zusammensetzung auf die Todtenklage nicht erweisbar ist, jedenfalls ist sie Bezeichnung intensivsten Schmerzes, welcher laut hervorbricht, und ihr gesellt das dumpfe und volle λυπηθήσεσθε den höchsten Grad von innerer Seelentrauer bei. Schon daraus mussten die Jünger erschliessen, konnten sie wenigstens ahnen, dass das Scheiden, das ihnen bevorstand, das gewaltsamste und traurigste sei, welches die mit Scheidewehe erfüllte Erde kennt: das Scheiden durch den Tod. So hat der Herr das Nothwendige den Jüngern gesagt, dass sie auf schwerste Leiden sich gefasst halten müssen, und das Schrecklichste wenigstens angedeutet, dass durch den Tod das Band ihrer Gemeinschaft zerrissen werde, angedeutet so schonend als möglich, und in der liebreichen und selbstlosen Weise, dass er nicht seinen Todesschmerz, sondern ihren Trennungsschmerz zur Schilderung bringt.

Doch wir haben bis jetzt nicht beachtet, dass in dem Hauptgegensatz zwischen ihrer Trauer und ihrer Freude ein zweiter sich einflicht, der Gegensatz zwischen der Trauer der Jünger und der Freude der Welt. Selbstverständlich ist die Ursache der Freude des einen, der Trauer des andern Theiles eine und dieselbe. Über seinen Todesbingang weheklagen die Jünger, freut sich die Welt, welche nun gesiegt zu haben glaubt. Die Frage ist aber, warum dieser zweite Gegensatz hereingenommen wird. Schwerlich, um eine weitere Steigerung der Jüngertrauer beizugeben in Hervorhebung des tragischen Contrastes zwischen ihnen und der lachenden Welt. Viel wahrschein-

---

der Welt auf den Kreuzestod Jesu beziehen, wendet Schegg dagegen ein, dass jener Tag weder eine Zeit der Drangsal für die Jünger, noch eine Zeit der Freude für die Welt gewesen sei; von äusserer Drangsal ist auch hier nicht die Rede, dass aber der Tod Jesu den Jüngern tiefste Betrübniss verursacht habe, bedarf doch keines Beweises; die Freude der Welt, d. h. des ungläubigen Judenthums war freilich schon ihrer Art nach keine reine und vollkommene, aber das Triumphgefühl offenbart sich doch deutlich in den Spottreden, welche zum Kreuz emporgesandt werden.

licher ist, dass der Herr es für nothwendig hielt, die Jünger auf die gegensätzliche Haltung der Welt aufmerksam zu machen, damit nicht die Siegesfreude der Welt ihnen neuen Anstoss bereite und vollends allen Glaubensmuth benehme; sie sollen befähigt werden, aus der Freude der Welt nur den Schluss zu ziehen, dass entsprechend ihrem Gegensatz zum Kosmos nothwendig das ihnen Kummer und Trauer bereiten müsse, was der Welt Freude verursacht. Wegen Einschiebung des zweiten Gegensatzes wird das erste Glied des Hauptgegensatzes nochmal aufgenommen: „ihr werdet in Betrübniss sein, aber eure Trauer wird in Freude verwandelt werden". Darin liegt der Trost der Vorhersagung. Er besagt nicht nur etwa allgemein das, dass auf Leid Freud folgen werde, sondern dass bei seinem Wiedersehen eben das, worüber sie anfänglich getrauert, für sie Quelle und Anlass der Freude werde. Es wird nicht etwa neben und nach dem Schmerz über den Tod Jesu auch Freude in ihre Seele einkehren, sondern die Freude des Wiedersehens wird den Schmerz völlig überwinden und in sein Gegentheil kehren. Sie werden über Tod und Kreuz und Grab des Herrn nun nicht mehr trauern, sondern sich freuen, weil sie sehen, dass nichts als Leben und Glorie aus Leiden und Sterben hervorging (20, 20). Dass dann natürlich der Gegensatz gegen die Welt fortbesteht und bei ihr ebenso ein Umschlag der Freude in Trauer eintritt, dass ihr Triumph sich in Schmerz der Täuschung und Niederlage wandelt angesichts der unleugbaren Thatsache der Auferstehung, ist richtige und nothwendige Folgerung, wird aber vom Herrn nicht ausgesprochen.

Der Umschlag der Trauer in Freude wird rasch und bald erfolgen, das ergibt sich schon aus dem *μικρὸν* des Hauptsatzes der Weissagung, es wird aber jetzt noch besonders durch ein Gleichniss hervorgehoben und veranschaulicht. Das gebärende Weib wird zum Sinnbild dafür genommen, wie in raschester Folge Leid von Freud abgelöst, wie die Freude so recht aus dem Schmerze herausgeboren wird. Das Bild von dem gebärenden Weib ist den Propheten geläufig, aber nirgends verwendet zur Darstellung des Schmerzes, der zur Freude wird, sondern

---

V. 21. ἡ γυνὴ der Artikel generalisirt, wie 15, 15 ὁ δοῦλος. Der Gedanke an die Todesstunde Jesu als Geburtsstunde der neuen Menschheit findet sich bei Apoll., Chrys., Theoph., Euth.; Chrys. sieht im Bild einen Hinweis auf die Auferstehung, in welcher Jesus gleichsam aus dem Mutterschoss hervorgehe, und fährt dann fort: αἰνίττεται δὲ ἐνταῦθα καί τι μυστικόν. ὅτι ἔλυσεν αὐτὸς τοῦ θανάτου τὰς ὠδῖνας καὶ νέον ἄνθρωπον ἀπογεννηθῆναι πεποίηκεν (vgl. Thom.). Rup., welcher im Weib die Kirche erblickt, die zum Gemahl den Vater habe und Jesus als Sohn der Welt schenke, erklärt doch bei V. 22 ganz richtig: vos qui nunc

von Isai. 66, 17 abgesehen, wo von der wunderbaren und schmerzlosen Fruchtbarkeit der Mutter Sion die Rede ist, dient es an allen Stellen nur als Sinnbild hochgradigsten Schmerzes, besonders der Schmerzensbangigkeit (Isai. 13, 8; 21, 3; 26, 17; Jerem. 13, 21; 22, 23; Os. 13, 13; Mich. 4, 9; Ps. 47, 7; Eccl. 48, 21). Der Herr dehnt hier die Bedeutung des Sinnbildes aus und erweitert die Vergleichung zum Gleichniss. Wenn das Weib dem Gebären nahe ist, so hat sie Betrübniss, weil ihre Stunde, wo sie gebären soll, nahe gekommen. Die Wehen treten ein und bereiten ihr Qualen, so dass sie schmerzvoll aufschreit (Isai. 26, 17), und legen zugleich auf ihre Seele eine schwere Last von Sorgen für sich und das Kind, da beider Leben von den Wehen bedroht, in eine Krisis gestellt ist. Aber wenn die Geburt vorüber ist, erfüllt solche Freude die Seele der Mutter, dass sie der Bedrängniss, in welcher sie eben noch sich befand, auch nicht einmal mehr gedenkt. Der Blick auf das zur Welt geborene Kind lässt sie alles vergessen über dem Hochgefühl, dass ein Mensch zur Welt geboren worden. Sie hat ihrer Familie einen Sprossen, der menschlichen Gesellschaft ein Glied, dem Volk Israel ein weiteres Kind Abrahams geschenkt, oder, wie die christliche Mutter sich sagt, der Kirche und dem Himmel ein Kind und einen Bürger geboren.

Was durch dieses Mutterwehe und diese Mutterfreude erklärt und verdeutlicht werden soll, sagt der Herr selbst; er gibt dem Gleichniss die Auslegung bei: auch ihr also habet, nach dem, was ich euch gesagt, jetzt zwar Trauer, eine Trauer, welche bereits über eure Seele sich herabgesenkt hat, und in Bälde bis zum Weinen und Weheklagen sich steigern wird: doch ich werde euch wiedersehen und euer

---

estis quasi mulier in utero habens, quae clamat parturiens et cruciatur ut pariat, ego iterum videbo etc. Cyr. lässt gleichsam durch die Jünger die Lehre und das Heil Christi der Welt herausgebären. In ähnlichen allegorischen Gedankenkreisen bewegen sich Olsh., Lück., Lang., Bisp., Corl. (sic gloria Christi parienda est doloribus passionis ejus). Aug. hält sich in der Erklärung ganz frei von Allegorie, denn seine Bemerkung zu V. 22, dass die Kirche die visio beata als Frucht ihrer Arbeiten hienieden ausgebäre, soll nicht Erklärung des Bildes sein. Ebenso findet er den Grund, warum von der Geburt non puellae, sed pueri geredet werde, lediglich darin, quod gaudium tunc majus esse consuevit, quando non puella, sed puer nascitur, während noch Tol. nach Chrys. in ἄνθρωπος einen Hinweis auf die Auferstehung findet, da Jesus nicht als Kind, sondern als Mann aus dem Grab hervorgegangen. Gleich uns fixiren das tertium comp. Luthdt. (2. A.) God., Mai., Schegg, Pölzl, Weiss, Schanz. Dass Tol. und Mald. aller Allegorese sich enthalten (Schegg), ist nicht richtig.

V. 22. πάλιν ὄψομαι = nach der Auferstehung Chrys., Cyr., Euth., Theoph., Tol. (Corl., Schanz, Weiss); = Wiedersehen im Geist God., Mey., Luthdt., Bisp.,

Herz wird sich freuen. Der Vergleichungspunkt, in welchem Mutterlos und Jüngerschicksal zusammentreffen, ist also offenbar der rasche Umschlag des Schmerzes in Freude, das unmittelbare Aneinandergrenzen von Wehe und Wonne; aber nicht bloss dieses zeitliche Verhältniss zwischen beiden kommt in Betracht, sondern auch ein causales: beidesmal bildet sich Freude aus dem Schmerz heraus; dasselbe, was eben Ursache des Schmerzes gewesen, wird nun Ursache der Freude. Das Kind ist Ursache der Wehen, aber auch Ursache, dass alle Wehen vergessen werden und dauernde Freude ins Mutterherz einkehrt; da wird so recht die Freude aus dem Schmerz herausgeboren. So auch bei den Jüngern: des Heilands wegen trauern sie, und des Heilands wegen wird alle Trauer von ihnen weichen und sich in Freude wandeln. Über den Tod weinen und wehklagen sie; alsdann aber erkennen sie, dass nur aus der Todesnacht solch heller Freudentag, nur aus Todeshingang solch herrliches Wiedersehen hervorgehen konnte.

Weiter darf man in Ausdeutung des Gleichnisses nicht gehen, und namentlich muss vom exegetischen Standpunkt allegorischen Deutungen gegenüber streng betont werden, dass das Tertium comparationis nicht im Gebären liegt, sondern in dem damit gegebenen Umschlag der Stimmungen, und sodann, dass sich das Gleichniss nur auf die Jünger beziehen könne, welche eben diesen Wechsel an sich erfahren, nicht aber auf Jesus. Die Gedanken, dass die Todesstunde Jesu Geburtsstunde eines neuen Lebens sei oder einer neuen Menschheit, oder die Jünger zu einem neuen Leben wiedergeboren habe, dass Jesus durch die Auferstehung aus dem Tod hervorgehe wie das Kind aus dem Mutterleib u. a. können eine exegetische Bedeutung nicht beanspruchen. Was übrigens die Väter anlangt, so zeigt vielfach schon die Formulirung und der Zusammenhang, dass ihre allegorischen Deutungen nicht als Exegese angesehen sein wollen, sondern rein homiletischer Art sind.

Wann und wodurch tritt bei den Jüngern diese Wandlung der Trauer in Freude ein? Er wird sie wiedersehen, und Freude wird einziehen in ihr Herz, eine Freude, die niemand mehr von ihnen nimmt. Es ist eigenthümlich, wie sich an diesen Vers die beiden Richtungen

---

Keil, Pölzl; letztere finden den Grund der Unentreissbarkeit der Freude darin, dass Jesus nicht mehr stirbt Röm. 6, 9 (Theoph., Thom., Tol.); dies ist der objective Grund ihrer Fortdauer, den subjectiven schafft der hl. Geist, denn er ist es, welcher die unzertrennliche Gemeinschaft mit dem ewig Lebenden stiftet und erhält, auf welche auch Weiss recurrirt. Aug., Mald. (welcher sich hier irrthümlich von Aug. verlassen glaubt), Schegg auch hier: das ewige Schauen in der Seligkeit nach dem Wiedersehen beim Gericht.

unter den Exegeten anklammern, jene, welche die ganze Verheissung vom Auferstehungswiedersehen, und jene, welche, sie vom Wiedersehen im Geist versteht. Die erstere beruft sich auf das Wort: ich werde euch wiedersehen, welches nur auf Ostern und die Osterzeit zutreffen könne; denn, wenn allenfalls auch noch gesagt werden könnte, dass die Jünger Jesus im hl. Geist wiedersehen, so könne doch nicht gesagt werden, Jesus sehe die Jünger im Geiste wieder; wohl bedürfen die Jünger einer Vermittlung ihres Verhältnisses zu Jesus, aber doch nicht Jesus einer Vermittlung seines Verhältnisses zu den Jüngern. Die zweite Auffassung beruft sich auf den Beisatz: eure Freude wird niemand von euch nehmen. Der Umgang mit dem Auferstandenen habe nur kurze Zeit gedauert, diese Freudenquelle habe in sofern zu fliessen aufgehört, als nachher die selige Zeit höchstens noch in der Erinnerung festgehalten werden konnte; ein wirkliches Fortfliessen, eine Permanenzerklärung derselben sei nur in der Pfingstsendung gegeben; zu einem unverlierbaren Gut sei die Freude erst dadurch gestempelt worden, dass auf Ostern Pfingsten gefolgt sei. Hier zeigt es sich klar, dass beide Auffassungen ebensoviel Recht als Unrecht haben und keine für sich das Wort befriedigend erklären kann, also die Verbindung beider das Alleinrichtige ist. Ich werde euch wiedersehen, das weist ebenso sicher auf das Wiedersehen des Auferstandenen, als die Verheissung immer dauernder, unentreissbarer Freude auf den hl. Geist weist. Hier wie in der ganzen Darstellung ist zwischen der Osterzeit und zwischen der Pfingstzeit keine Trennungslinie gezogen. Die Freude und Glorie beider Zeiten geht in einander über. Die Freude nimmt ihren Anfang darin, dass der Herr in seiner Verklärung sie wiedersieht, und aus seinem Blick bisher nicht gekannte Seligkeit, Licht und Trost ihnen ins Herz strahlt; die Freude wird ihr dauernder Besitz und ihr Lebensstand dadurch, dass der hl. Geist die Lebensverbindung mit dem Auferstandenen für immer knüpft und besiegelt.

Ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, von welcher Vers 23 redet, ist natürlich eben der Tag, an welchem der Herr sie wiedersehen wird, also die Zeit von der Auferstehung an mit Einschluss des Pfingsttages und der Pfingstzeit. So ist auch das Verhältniss des Folgenden zum Vorhergehenden zum voraus klar. Es ist nicht eine neue Verheissung, welche nun

---

V. 23. Man kann hier nicht eigentlich von einer tertia ratio reden, in qua confertavit eos ex promissione accessus eorum ad patrem; Thom., Tol., Schanz; es beginnt überhaupt kein neuer Trostgrund, sondern die vorige Verheissung wird auseinandergelegt. Für die Bestimmung der ἐκ. ἡμ. ist natürlich die Fassung des Wiedersehens in V. 22 bindend. Doch kommt bei Erklärung dieses Verses Chrys., Euth. und auch Cyr. auf die Pfingstzeit, wohl ein Zeichen, dass auch im

anhebt, sondern der ganze kleine Abschnitt von Vers 23—27 ist eine liebliche Ausmalung dieser eben verheissenen Freudenzeit, ein Gemälde, in welchem besonders die zwei silberhellen Freudenquellen hervorschimmern, welche diese neue Zeit durchfliesen. Sie sind im ersten Vers gleich zusammen genannt. Die Jünger werden den Herrn nichts mehr zu fragen brauchen, und sie werden durch das Gebet alles erlangen können. Die erstere negative Wendung bezeichnet offenbar ebenfalls ein sehr positives Gut. Des Fragens sind sie deswegen überhoben, weil sie im Besitz aller Wahrheit sind, deren sie bedürfen. Mit diesem Wahrheitsbesitz verbindet sich der durch das Gebet garantirte Besitz aller Kraft, welche sie nöthig haben. Dieser Doppelbesitz begründet die das ganze Herz befriedigende, unverlierbare Freude der neuen Zeit.

Nun findet aber ein Theil der Exegeten hier nicht zwei Güter verheissen, sondern nur eines, das des erhörungssicheren Bittens. Sie nehmen nemlich *ἐρωτᾶν* ebenfalls im Sinne von Bitten, wozu die Doppelbedeutung des Wortes an sich berechtigt. Die letztere gab schon den Vätern zu denken, und St. Augustin fordert seine Zuhörer auf: rogemus eum, ut nodum quaestionis hujus ipse dissolvat, lucendo in cordibus nostris ad videnda, quae dicit. Die Frage ist weder aus dem Wortlaut, noch aus dem Gebrauch des Wortes bei Johannes zu lösen; auch im letztern wechseln die beiden Bedeutungen des Wortes mit einander ab. Vers 5. 19. 30 steht das Wort zweifellos in der Bedeutung: Fragen; ausserdem 1, 19. 21; 5, 12; 9, 2. 19. 21; 18, 19. In der Bedeutung: Bitten in Vers 21; 4, 31. 40. 47; 12, 21; 14, 16; 17, 9. 15. 20; 19, 31. 38. Hieraus kann also kein sicherer Schluss gezogen werden, weder für die eine noch für die andere Bedeutung. Auch die sonstigen Gründe und Gegengründe sind meist zu schwach, um einen sicheren Entscheid geben zu können.

---

vorigen Vers die ausschliessliche Beschränkung auf Ostern nicht in ihrem Sinn lag. Aug., Mald.: Tag der Ewigkeit. — ἐρωτᾶν = bitten Chrys., Euth., Bg. Crus., Weiss, Schanz; = fragen Cyr., Theoph. (lässt beides zu, setzt fragen an erster Stelle: πάντα γὰρ γνώσεσθε ἐν πνεύματι), Aug. (spricht von der Doppelbedeutung, entscheidet sich für Fragen) Rup., Mald., Tol. (die meisten Neueren Bisp., Schegg, Corl., Pölzl, Reischl). Weiss macht als stärkstes Argument für die Bedeutung Bitten geltend die betonte Vorausstellung von ἐμέ, das nur einen Gegensatz zum folgenden πατέρα bilden könne; aber schon die Stellung von τὸν πατέρα macht es sehr unwahrscheinlich, dass ein solcher Gegensatz beabsichtigt ist. — ἐν τῷ ὀνόμ. = weil ihr in meinem Namen gebetet habt Mey., Bisp., Pölzl; warum steht es dann aber nicht viel einfacher bei αἰτήσητε? Schanz: auf Grund meines Namens; Keil: zur Verherrlichung meines Namens; Weiss: anstatt meiner. Vgl. die Erkl. zu 14, 26.

Die Frage wurde dadurch complicirter, dass die andere hereinspielte, ob sich das Wort auf den Umgang mit dem Auferstandenen, oder ohne Ausschluss desselben zugleich und hauptsächlich auf das neue Leben im Geist beziehe. Man kann aber mit Grund geltend machen, dass bei der ersten Zeitangabe das Wort keinen befriedigenden Sinn gibt, man mag ἐρωτᾶν mit Bitten oder Fragen übersetzen. Dass an den Auferstandenen seitens der Jünger Fragen gestellt wurden, berichtet die Apostelgeschichte sogar ausdrücklich (1, 6); warum die Jünger nicht, wie Fragen, so auch Bitten ihm sollten vorgetragen haben, dafür ist ein Grund nicht einzusehen. Je mehr die Jünger damals noch sich an die Person des Heilandes anschlossen und anklammerten, dessen Lichtbild immer wieder verklärend in ihr Leben hereintrat, um so weniger ist anzunehmen, dass sie ihre Bitten lediglich dem Vater vorgetragen, vor dem Heiland zurückgehalten haben. Aber es ist auch gar kein Grund und Motiv einzusehen, warum der Herr ihnen eben dies ausdrücklich voraussagen würde, dass sie in jenen 40 Tagen ihn um nichts bitten, sondern den Vater. Besonderen Trost und besondere Beruhigung konnte dieses indirecte Verbot, sich ihm wie bisher bittend zu nahen, den Jüngern sicherlich nicht bringen; es wäre und bliebe ein eigenthümlicher Zug in diesem Freudenbild der Zukunft. Das ist aber nur ein weiterer Beweis, dass der Rahmen des Bildes falsch gezogen ist. Nimmt man nun in diesen die Pfingstzeit noch herein, so verbietet sich sofort die Übersetzung mit Bitten. Denn unmöglich kann der Herr sagen wollen, dass die geisterfüllten Jünger und die geisterfüllte Kirche keine Bitten und Gebete zu ihm richten würden, da er doch 14, 14 ausdrücklich von einem Beten zu seiner Person gesprochen, und ohne allen Zweifel die Apostel mit der ganzen Kirche von Anfang an zum Vater und zu Jesus beteten, wie denn Stephanus sein Sterbegebet auch an Jesus formulirt (act. 7, 58). So bleibt also die Bedeutung: Fragen als einzig mögliche übrig. Wenn die Erleuchtung des hl. Geistes über sie gekommen ist, eingeleitet durch die Glorienstrahlen, welche vom Auferstandenen auf sie fallen, dann wird solches Licht ihre Seele erfüllen, dass sie nicht mehr nöthig haben, Jesus (ἐμὲ vorangestellt) zu fragen, wie sie bisher mit ihren Fragen sich an ihn wendeten. Sie werden den Geist der Wahrheit in sich haben und von ihm von Geist zu Geist belehrt werden über alles, was ihnen zu wissen nöthig ist; sie haben keinen Lehrer ausser sich, sie haben kein Fragen eines andern mehr nöthig. Der Gegensatz ist also ein doppelter: sie haben ihn nicht mehr nöthig in solcher Weise wie bisher: der Geist ist in ihnen; sie haben das Fragen nicht mehr nöthig; sie erfahren unmittelbar vom Geist.

Für die zweifellose Richtigkeit dieser Erklärung können wir nun noch ein sehr gewichtiges Moment geltend machen. Sie ist vom Zusammenhang absolut gefordert. Dieses Argument wurde allerdings bisher für die Bedeutung: Bitten angerufen, weil ja der ganze Vers mit dem folgenden vom Bitten handle. Aber man hat hier den Blick zu starr auf diese beiden Verse geheftet, anstatt auch die weiteren zu beachten. Das kommt daher, dass man allgemein mit Vers 25 einen andern Abschnitt, den eigentlichen Schluss beginnen liess, indem man durch die scheinbare Übergangs- und Schlussformel getäuscht wurde, welche den Eingang von Vers 25 bildet. Aber ein Blick auf den Inhalt der Verse, vor allem darauf, dass ja Vers 26 f. wieder vom Gebet zum Vater handelt, dass ferner das ἔρχεται ὥρα in Vers 25 und das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Vers 26 doch zweifellos diese Verse mit Vers 23, mit der ganzen Verheissung über die nahende gnadenreiche Zukunft verbindet, hätte davor bewahren sollen, die Rede so unnatürlich zu zerreissen. Der Abschnitt 23—27 zeigt so unlöslichen Zusammenhang, dass das allgemeine Missverständniss kaum erklärlich ist. Was die letzten drei Verse dieses Abschnittes anlangt, so haben sie keine andere Bestimmung, als beide in Vers 23 gegebenen Verheissungen, namentlich auch die erste, dort nur kurz angezogene, noch mehr darzulegen und zu erläutern. Und in Vers 25 ist die authentische Erklärung zu οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν gegeben: bisher hat er in Gleichnissen gesprochen, welche viel zum Fragen anregten und viele Fragen übrig liessen, nun kommt die neue Lehrform, das offene Reden durch den Geist.

Also fliesst ihnen im neuen Leben eine Wahrheitsquelle in der Seele drinnen, aus welcher sie jederzeit schöpfen und trinken können Wasser, welches aufquillt ins ewige Leben (4, 14). Aber auch eine Quelle der Kraft, zu welcher sie jederzeit im Gebet Zugang und Schlüssel haben. Eine feierliche Betheuerung führt diese zweite Verheissung ein und sichert sie durch ihr Siegel gegen jeden Zweifel und Schwachglauben: wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet, er wird es in meinem Namen euch geben. Die Verheissung klingt an die früheren an, weicht aber insofern von ihnen ab, als das ἐν ὀνόματι hier nach der richtigen Lesart nicht zum Bitten, sondern zum Gewähren genommen ist. Das ist kein wesentlicher Unterschied, denn das Gewähren im Namen Jesu hat natürlich das Bitten im Namen Jesu zur Voraussetzung und kann auch nur solchen Bitten zu Theil werden. Aber ἐν ὀνόματι hat hier eine Stellung, an welcher die Richtigkeit der Erklärung dieser Formel sich bewähren muss, und wir sehen es als Garantie für die Richtigkeit

unserer Fassung an, dass sie auch hier lediglich keiner künstlichen Umbiegung und Umdeutung bedarf, sondern diese Stelle ebenso zu erklären vermag, wie die anderen. Der Vater gewährt das Erbetene im Namen Jesu, d. h. in Gemeinschaft mit dem Messiassohn auf Grund seines Messiastitels, seiner messianischen Verdienste und Intercession. Das ist das wunderbare Zusammenspiel der Gottesgemeinschaft auf Erden und der im Himmel: die messianische Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Sohn auf Erden ruft zum Himmel und sendet ihre Bitten empor; die messianische Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater im Himmel antwortet auf diese Bitten durch Gewährung und Erfüllung.

Dass nur der Bitte im Namen Jesu die Erhörung im Namen Jesu werden könne, ist in Vers 24 noch besonders gesagt. Dieses neue Bitten im Namen Jesu stand ihnen bisher nicht zu, nicht weil sie den Vater überhaupt nichts gebeten hätten, da der Herr für sie bat, sondern weil sie noch nicht im Stand waren, im Namen Jesu zu beten. Der Grund ist klar. Vorher musste jene Gemeinschaft, das wahre Seelenbündniss mit Jesus, und zwar mit dem verherrlichten Menschensohn, hergestellt sein, ehe es ein Gebet geben konnte, welches aus dem Boden dieser Gemeinschaft entspringt. Diese Gemeinschaft wurde angebahnt durch die Erscheinungen des Auferstandenen, und mit den ersten Anfängen derselben bilden sich auch die Anfänge des Gebetes im Namen Jesu; aber erst mit der Himmelfahrt und dem Geisteskommen schliesst sich die Gemeinschaft und kommt die neue Gebetsart zur vollen Kraft. Also vor Himmelfahrt und Pfingsten gibt es kein eigentliches Gebet im Namen Jesu und sie dürfen dies künftige, neue Gebet nicht bemessen nach ihrem bisherigen und seinen Erfolgen. In ihre Zukunft hinein ruft er ihnen ein freudiges: Bittet, und ihr werdet empfangen! Wenn jenes Gebet einmal in eurer Seele seine Schwingen regt, sendet

---

V. 24. Warum die Jünger bisher nicht im Namen Jesu gebetet, dafür werden verschiedene Gründe angegeben. Am unhaltbarsten ist jedenfalls der, dass Jesus selbst bisher bei ihnen gewesen und das Nöthige ihnen erbeten habe (Keil, Weiss). Dann müsste man annehmen, dass die Jünger überhaupt in der Zeit ihres Wandels mit Jesus nicht gebetet oder wenigstens kein Bittgebet verrichtet hätten, und doch lehrte sie der Herr gleich im Anfang ein Gebet, das Bittgebet war. Viel richtiger ist es zu sagen, das Gebet im Namen Jesu setze den Weggang Jesu voraus (Mald., Messm., Schanz), noch richtiger: seine Erhöhung und das Wirken des Geistes; dass den Jüngern die Reife und Mündigkeit zu solchem Beten fehlte (Mey., Lück.), ist damit von selbst gegeben. Von einem Tadel derselben wegen Unterlassung dieses Gebetes kann natürlich keine Rede sein. — ἵνα ἡ χαρ. verbinden mit αἰτεῖτε als Angabe des Inhalts des Gebets Aug. (hoc petite ut gaudium vestrum sit plenum) Rup., Mald. (Beng.) Tol. (Erfolg des Gebets); alle anderen mit λήψεσθε.

es hinauf zum Vater, so oft ihr etwas nöthig habet; es wird nicht leer zurückkehren, es wird von droben die Erfüllung bringen, und von seinen Schwingen wird unaussprechliche Freude dankbaren Vertrauens, ruhigen Kraftbewusstseins, fester Zuversicht über die Seele träufeln. Die Vollendung ihrer Freude ist die Folge und zwar die von Gott gewollte Folge (ἵνα) ihres Empfangens; dass jeder Bitte, die sie zum Himmel rufen, solches Echo vom Himmel wird, das muss ihre Seele mit seligster Freude überströmen.

Die Rede schreitet nun im ganz gleichen Gedankengeleise fort und wirft auf beide verheissene Zukunftsgüter noch einige helle Schlaglichter. Einen Lebensstand hatte der Herr den Jüngern in der Zukunft vorausgesagt, in welchem alles Fragen schweigt, weil die ganze Seele von Licht umflossen ist im hl. Geist. Er erklärt diesen Zustand näher, indem er die Quelle, aus welcher jetzt ihnen Wahrheit zukommt, in Vergleich setzt mit der, welche alsdann ihnen fliessen wird, und damit indirect ihren jetzigen Erkenntnissstand mit dem künftigen. Als Lehrer der Jünger erscheint hier allerdings jetzt und in Zukunft Jesus selbst. Gleichwohl darf man desswegen die Verheissung nicht auf die Zeit von Ostern bis Himmelfahrt einschränken und das Lehren des Geistes nicht ausschliessen. Ist doch entfernt kein Beweis zu erbringen, dass sich die Lehrweise des Herrn nach seiner Auferstehung ganz wesentlich gegen die frühere geändert hätte, und sind doch in den Evangelien aus dieser Zeit manche in Gleichnissen sich bewegende Reden aufgezeichnet. Wohl floss schon von der Lichterscheinung des Auferstandenen mehr Licht und Klarheit in sein Wort als zuvor, aber der volle Tag der Erkenntniss bricht erst mit Pfingsten an. Das Lehren des Geistes kann der Herr als sein Lehren bezeichnen; wie er im Geiste kommt, so lehrt er im Geist und durch den Geist.

Bisher hat er in Gleichnissen geredet. Damit zeichnet er seine ganze Lehrweise, welche er während des Erdenverkehrs den

---

V. 25. ταῦτα ist in der entschiedensten und willkürlichsten Weise begrenzt worden: = V. 16 ff. Schanz; = V. 19 Lück., de W., Mey., Luthdt. (2. A.) Bisp.; = c. 15. 16 Stier, Ebr., God.; = die ganze Rede von c. 14 an Schegg, Keil, Pölzl; Weiss gar: bloss V. 23. 24, indem er unberechtigt παρὰ τοῦ πατρὸς als Beschränkung selbst zu λελάληκα zieht und das Gleichniss in der Bezeichnung Gottes als des Vaters findet, wogegen doch, von allem anderu abgesehen, schon der plur. παροιμίαι spricht. — παροιμία = dem hebr. Maschal, uneigentliche Rede, schwerverständlicher Spruch; viel zu eng wird es von Theoph., Luthdt., Mey. nur auf das Bild vom gebärenden Weib oder dem Weinstock bezogen. — ἔρχεται ὥρα = Auferstehungszeit Chrys., Theoph., Euth. (Heugst., Ebr. vgl. Schanz); aber selbst Weiss, welcher sonst überall an der Auferstehung festhält,

Jüngern gegenüber einhielt, deren er sich auch an diesem Abend bediente. Darum ist ταῦτα nicht auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen; es umfasst alles bis nun Gesprochene. Seine ganze Lehrart war eine bildliche und gleichnissweise, nicht weil er gern der Parabeln und Vergleichungen sich bediente, sondern sofern alles Reden in hörbaren Worten über die Geheimnisse des Reiches Gottes nicht anders sein kann als uneigentlich und bildlich. Menschliche Worte, zum Sinnbild des Übersinnlichen und Göttlichen genommen, sind ebenso Enthüllungen als Verhüllungen der ewigen Wahrheiten. Im bisherigen Verkehr mit den Jüngern war eine andere Lehrmethode nicht möglich; sie allein entsprach der geistigen Verfassung der Jünger, der sichtbaren Erscheinungsweise des Herrn, dem Beruf der Jünger, durch das menschliche Wort die Wahrheit über die Erde hinzutragen. Dieser Unterricht ist nun aber seinem Ende nahe; bald wird er nicht mehr in dieser menschlich gebundenen und unvollkommenen Form zu ihnen reden, sondern frei und offen vom Vater ihnen verkündigen. Es beginnt der Unterricht von Geist zu Geist; dieser ist bildlos, weil wortlos; er bedarf des trägen, oft hemmenden Vehikels des menschlichen Wortes nicht mehr; hier flammt die Wahrheit von Geist zu Geist und sie leuchtet als klares, inneres Bewusstsein auf. Das Wort schafft den Glauben an die Wahrheit, der Geist bringt, soweit hinieden möglich, ein Schauen der Wahrheit; in ihr Licht taucht die Seele so sich ein, dass jeder Zweifel sich hebt, jede Frage schweigt. Wenn das Object der Verkündigung mit περὶ τοῦ πατρὸς angegeben wird, so will damit nicht ein besonderes Kapitel der christlichen Lehrwahrheit bezeichnet werden. Die ganze christliche Wahrheit handelt in letzter Linie vom Vater und führt in allen ihren Linien auf den Vater zurück, der das Alpha und Omega, Ausgang und Endziel der Offenbarung ist.

Die Stunde und der Tag, d. h. die Zeitepoche, in welcher für sie die Sonne der Wahrheit in Culmination tritt, wird auch das Gebet im Namen Jesu zur Reife und Entwicklung bringen. Dies Gebet der mit Jesus, dem Verklärten, geeinten Seele fängt an zu erblühen im Frühling der Auferstehung; seine ersten Früchte bringt es an Pfingsten. Aus

---

gesteht zu, dass hier diese Erklärung willkürlich und künstlich sei, sieht mit ὥρα — was durch das Fehlen des Artikels vor demselben („feierliche Unbestimmtheit") wahrlich nicht motivirt werden kann, und bei der unleugbaren Zusammengehörigkeit der Verse ganz unmöglich ist — eine ganz andere Zeit angekündigt als mit ἡμέρα, und bezieht diese auf die Periode des Erhöhtseins. Für die Zeit des Paraklet (theilweise mit Einschluss der Auferstehungszeit) erklären sich Aug., Mald., Rup., Tol., a Lap. (Luthdt., Keil, God., Corl., Pölzl); Schegg will alles combiniren, das Wiedersehen diesseits, jenseits und im Geist.

dem neuen Erkenntnissleben bildet sich das neue Gebetsleben. Welche Kraft und Erfolgssicherheit diesem Gebet innewohne, will der Beisatz ins Licht stellen: und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde.

An diese Erklärung knüpfen sich aber Schwierigkeiten, weil nach sonstigen Aussprüchen der Schrift Jesus in der That im Himmel für uns fürbittet und unseren Gebeten durch seine Intercession beim Vater Zugang und Erhörung verschafft (1. Joh. 2, 1; Hebr. 7, 25; 9, 24; Röm. 8, 34). Dass diese Intercession bei normalem Seelenstand des Betenden nicht nöthig sei, sondern nur bei Störungen desselben durch die Sünde, und dass der Herr hier nur vom idealen Zustand rede, ist eine seltsame und unhaltbare Erklärung. Alles wahre Beten und alles Betens Kraft und Erfolg ruht auf der Mittlerschaft, auf der Intercession Jesu beim Vater. Daran ist unbedingt festzuhalten, dass unmöglich der Herr in diesem Satz kann sagen wollen, seinerseits finde eine Intercession beim Vater für die Jünger nicht statt, oder das Jüngergebet nehme den Weg zum Vater und finde Erhörung bei ihm völlig ohne ihn. Das wäre eine förmliche contradictio in adjecto; schliesst doch das Gebet im Namen Jesu die innigste Verbindung des Beters mit Jesus schon in sich.

Zu beachten ist die Formulirung des Satzes. Sein Wort lautet nicht: ich werde den Vater nicht für euch bitten, oder es wird nicht nöthig sein, dass ich bitte, sondern: ich sage nicht, dass ich bitten werde. Die Wahl dieser feinen und vorsichtigen Wendung hat jedenfalls einen guten Grund. Freilich kann sie nicht bedeuten, dass er dies als selbstverständlich nicht zu sagen brauche. Das würde zur Abschwächung des Hauptpunktes ausschlagen, dass nämlich das Gebet der Jünger in sich selbst Nachdruck, Werth und Erhörungskraft habe, und würde mit der folgenden Motivirung nicht harmoniren. Die Formel, welche eine starke Limitirung eines οὐκ ἐρωτήσω bedeutet, lässt für das Mittleramt und die Intercession Jesu noch genügenden Raum übrig.

V. 26. Hier ist es vollends unnatürlich, wenn Weiss die Identität des ἐκείνῃ ἡμέρᾳ V. 26 und V. 23 in Abrede zieht, wiewohl zur gleichen Bezeichnung der Zeit die völlige Gleichheit der Verheissung tritt. — οὐ λέγω = es versteht sich von selbst Grot., Kuin., Hengst.; vgl. Cyr., Euth., Jans., Schegg (beruft sich auf die Parallelen 7, 16; 12, 44, welche aber nicht zutreffen) Corl. (per praeteritionem, non per exclusionem); = es wäre nicht nothwendig, geschieht aber doch Hil., vgl. Tol.; = als Gott werde ich nicht bitten, sondern mit dem Vater erhören Aug., Bed., Rup.; dagegen Mald. mit Recht: das wäre keine neue Verheissung, sondern galt schon bisher; Luthdt., God.: die Intercession sei nur für den Fall des Dazwischentretens der Sünde nothwendig (vgl. Weiss), Mey.:

So weit aber der Sinn wirklich negativ ist, bezieht sich die Verneinung nur auf das Bitten im engeren Sinne. Ein eigentliches und förmliches Bitten, welches ihrem Gebete seinerseits nachfolgen würde, zieht der Herr in Abrede, denn ein solches findet auch im Erhöhungsstand nicht mehr statt. Freilich vermögen wir das Intercediren des Erhöhten in seinem Unterschied vom Bitten des Menschensohnes auf Erden nicht näher zu definiren; ein Hauptunterschied ist aber darin begründet, dass die Intercession sich auf die Verdienste beruft.

Nicht so sollen die Jünger es sich vorstellen, als ob sie ihr Gebet zum Vater sendeten, dies aber erst dadurch wirksam würde, dass nun auch er seinerseits ein Nachgebet zum Vater richten würde. Solche Vorstellung will der Heiland abwehren, weil sie das Vertrauen der Jünger auf ihr eigenes Gebet schmälern würde. Bisher mochten sie wohl in ihrem Gebetsleben es erfahren haben, dass all ihr Bitten erst Kraft erlangte dadurch, dass Jesus sein Gebet zum Himmel mitsandte oder nachsandte. Nun wird ihr Gebet unmittelbar und selbständig zum Vater dringen und beim Vater Erhörung finden. Dass dasselbe gleichwohl von Jesus und seiner Mittlerschaft nicht losgelöst ist, dass im Grunde seine ganze Kraft und Würdigkeit nur auf ihm beruht, dass jedes Jüngergebet durch die lichte Sphäre seiner Intercession hindurchgeht, das ergibt sich schon aus dem Grundcharakter des Gebetes, von welchem hier die Rede ist; es ist eben das Gebet der Gemeinschaft zwischen Jesus und den Jüngern.

Eurem Gebet, welches durch meinen Namen Weihe und Kraft erhält, ist weitere Vermittlung und Empfehlung beim Vater nicht mehr nöthig. Nicht braucht der Vater erst günstig für euch gestimmt zu werden; er selbst von sich aus liebt euch und will euch wohl. Ihr seid seine Lieblinge, weil ihr mich geliebt und an meine Sendung von Gott geglaubt habt, weil diese Liebe und dieser Glaube die Grundkräfte eures neuen Lebens geworden sind (perf.). Der Vater liebt den Sohn und des Sohnes wegen und im Sohn alle die, welche an den

---

nur zur fortdauernden Versöhnung, nicht zur Erhörung. Tol. betont mit vollem Recht: longe aliud est: non rogabo, et: non dico me rogaturum, aber geht zu weit, wenn er fortfährt: hoc enim potius significat se rogaturum, tamen id non fore illis necessarium; der verklärte Jesus thut nichts Unnöthiges im Himmel. Richtige Elemente bei Cornel., a Lap., welche den Unterschied des Bittens im Himmel und des Bittens auf Erden streift; vgl. Schanz: die Vermittlung Jesu ist nicht ausgeschlossen, denn sie besteht nicht in der Fürbitte, sondern im Verdienst Jesu. Theilweise richtig auch Pölzl, welcher mit Recht die Erklärung, es bedürfe nicht einmal mehr der Vermittlung des Herrn zur Gebetserhörung, zu allgemein und missverständlich nennt.

Sohn in Glaube und Liebe sich angeschlossen. Die Liebe geht hier dem Glauben voran, weil die Vaterliebe gleichsam als Erwiederung ihrer Liebe erscheinen soll, sodann, weil der Glaube an die Gottsendung Jesu in der That erst in der Liebe, d. h. in der herzlichen Hingabe an die Person Jesu, in den Jüngern sich klärte und festigte.

Damit schliesst die Schilderung der neuen Lebensepoche der Jünger ab. Durch ein kurzes Fegfeuer der Trauer haben sie hindurchzugehen, aber sie kommen ins gelobte Land, wo ewiger Sonnenschein und klarste Luft sie umfängt, wo sie dem Himmel nahe sind und all ihr Bitten ein offenes Vaterherz und offene Vaterhand findet. —

* * *

Der Abschnitt 16—27 gehört zu den lieblichsten Partien der Abschiedsreden und entschieden zu jenen, welche der waldfrische Duft der Natürlichkeit gegen jeden Verdacht der Erdichtung feit. Schon die Einleitung des letzten Lebewohls, das Wort von der doppelten kleinen Weile, übt einen Zauber auf iedes Gemüth. Dann ist es überaus lieblich und vom Evangelisten mit kindlicher Naivität wiedergegeben, wie das Wort von der kleinen Weile herüber und hinüber wandert, vom Herrn an die Jünger, von diesen wieder, aber nur leise geflüstert, an den Herrn, von ihm an die Jünger zurück, nun aber mit einer Erklärung, welche den Gegensatz: Scheiden und Wiedersehen vertauscht mit dem Gegensatz: Trauer und Freude. Dann wallt die Rede in gehobener Stimmung dahin und ergeht sich in lieblicher Schilderung der neuen Freudenzeit der Zukunft.

Es ist zu beachten, wie dieser Abschnitt vollkommen parallel läuft mit 14, 18—24, bis hinaus auf die kleine Weile und auf das Nichtmehrsehen und Wiedersehen, das auch dort die Einleitung bildet. Auch die Hauptgedanken decken sich vollständig und sind nur hier und dort anders gewendet. Der Wechsel von Schmerz und Freude ist unserem Abschnitt eigenthümlich, aber die Freudenverheissung über die fraglose Zeit und das erhörungssichere Beten berührt sich mit der dortigen Verheissung klarer Erkenntniss, innerer Offenbarung Jesu an die Seele und der Gemeinschaft mit Vater und Sohn. Wie dort die Verheissung auf die Ankündigung des Geistes folgt und überall auf den hl. Geist weist, so auch hier.

Dass zwischen V. 24 und 25 die Rede nicht theilbar ist, haben wir wohl im Obigen zur Genüge dargethan. Schon die Thatsache ist hier entscheidend, dass unzweifelhaft die Stunde in V. 25 und der Tag in V. 26 sich auf dieselbe Freudenzeit der Zukunft bezieht, von welcher im Vorherigen die Rede ist und deren Schilderung in diese Verse unmittelbar überläuft. Es darf also diese Schilderung nicht unnatürlich entzweigerissen werden. Man müsste ja auch einen ganz besonderen Grund angeben können, warum Vers 26 abermals vom Gebet gesprochen wird. Die Gedankenkette schliesst sich in bester Weise, sowie man den Abschnitt 16—27 beisammen lässt; V. 23—27 enthält die Zeichnung der neuen Zeit; zunächst werden die zwei Hauptlinien gezogen: die lichte Klarheit und die sichere Erhörung, und dann innerhalb dieser Linien das Bild entworfen.

*

Der Sonntag Jubilate (III. p. Pascha) hat Vers 16—22 zur Pericope. Wie der Sonntag in Offertorium und Messe den Osterjubel fortklingen lässt, so bildet die Osterfreude, ihre Genesis aus der dunkeln Leidens- und Todesnacht, ihre Vollendung im seligen Wiedersehen beim Vater, den Inhalt des Sonntagsevangeliums. Nach einem Rückblick auf Golgatha und das Kreuz, aber vom weggewälzten Grabstein des Herrn aus, schaut die Kirche vorwärts in das Lichtmeer unendlicher Freude, in welches die Lebensbahn des Auferstandenen und der Seinigen einmündet. Ihre Stimmung webt sich zusammen aus schmerzlich rührenden und unendlich seligen Erinnerungen und findet im Evangelium den schönsten Ausdruck, vor allem in dem Wort von der kleinen Weile. Kaum ist vielleicht ein anderes Wort des Herrn so sehr Liebling, Freund und Tröster der Christenheit geworden wie dieses. Das mag wohl daran liegen, dass es in seiner eigenthümlichen Mischung von Wehmuth und Trost, von Schmerz und Hoffnung, von Lichtung und Verschleierung der Zukunft so recht der Gemüthsverfassung des christlichen Pilgers auf Erden angepasst ist und mild, weich und klar den Accord für die richtige Stimmung der Seele in der Zeit des Erdenwallens angibt. Wohl gilt das Wort ursprünglich für die Jünger und für jene kurze Übergangszeit vom Tod zur Auferstehung. Aber mit Recht fasst die Kirche diese Zeit gewissermassen typisch für die Pilgerzeit auf Erden überhaupt und findet sie im Wort des Herrn auch einen Hinweis auf die kleine Weile des Wallens fern vom Herrn, welches zum ewigen Wiedersehen beim Vater führt. Ist ja doch diese kleine Weile des Nichtsehens des Herrn auch eine Zeit des Weinens und Klagens für die Kinder Gottes, welche in das Lachen, Jubeln und Singen der Kinder der Welt nicht einstimmen wollen und können. So hat die Predigt von jeher das Wort den Christen vorgehalten als ein Wort ernster Mahnung, froher Hoffnung, kräftigen Trostes (Ehrler, Kirchenjahr III S. 453: eine ernste Wahrheit, in der Wahrheit eine mächtige Mahnung, in der Mahnung eine erschütternde Warnung, in der Warnung ein erquickender Trost, im Trost eine selige Hoffnung). Ja man kann es auch nicht tadeln, wenn man das Wort aus dem Munde Jesu gewonnen und es auf die Lippen des sterbenden Christen gelegt hat, als christliches Lebewohl an die Seinigen voll des Glaubens und der Hoffnung. Ihr werdet mich wiedersehen, denn ich gehe zum Vater (in der Pericope nach der Vulg. zu V. 16 gefügt); das schliesst dann in der That die lieblichste Auffassung des Todes in sich; vgl. die schönen Ausführungen Hirschers l. c. S. 83 ff. Der Ascetik ist nicht zu verwehren, dass sie die kleine Weile des Nichtsehens und Wiedersehens auf die inneren Erfahrungen der Christenseele beziehe, welche bald sich des süssen Gefühls der Nähe des Herrn erfreut, bald schmerzlich es entbehren muss und von der Kälte scheinbarer Gottesferne schaurig angeweht wird; auch ihr ist in diesem Wort der nöthige Trost geboten.

Aus der näheren Erklärung des Herrn V. 20 ff. kann der Gedanke abgeleitet werden, dass das Christenthum ebenso eine Religion der Trauer als der Freude genannt werden kann, — eine Religion der Trauer, aber einer Trauer, welche die Freude aus sich heraus gebiert, — eine Religion der Freude, aber einer Freude, welche im Leben auf Erden von Trauer umflort ist. Nach aussen trägt das Christenleben mit seinen Entbehrungen, Abtödtungen, Anfeindungen seitens der Welt, und im Gegensatz gegen das Leben dieser Welt, welches dem Wehe und dem Opfer aus dem Weg geht, soviel als möglich und Lust und Genuss sucht, die Signatur der Trauer; es ist dem Christen unerlaubt und un-

möglich, mit der Welt sich zu freuen. Der Gegensatz ist aber nicht in dem Sinn ein absoluter, dass in der Welt nur Freude und lautere Freude zu finden, der Christen Erbtheil für dieses Leben nur Trauer wäre. Weder Freude noch Schmerz ist hinieden ungemischt zu finden, schon deswegen nicht, weil über der Weltfreude die Gerichtswolke verfinsternd steht und über der Christentrauer die Glorie des Himmels glänzt. Die Weltfreude ist schon hinieden mit Trauer zersetzt und verbittert, der Kelch der Christentrauer mit vielen Freudentropfen untermischt. Und nach einem festen Gesetz tritt mit dem Übergang ins andere Leben ein völliger Umschlag ein, entweder der Freude in ewige Trauer oder der Trauer in ewige Freude. So ist es bestimmt, dass das jenseitige Leben in seiner Grundstimmung und seinem ganzen Charakter das Gegenbild zum jetzigen darstelle; es bleibt nur die Wahl: entweder jetzt Trauer und dann Freude für ewig, oder jetzt Freude und dann Trauer für ewig. Wie damals der Siegesjubel der Welt über den Tod Jesu in Schmerz der Niederlage sich wandelte, so wird überhaupt die Weltfreude in ewiger Trauer versinken. Der Contrast zwischen den Jüngern und der Welt spielt sich ins Jenseits hinüber und wird ein ewig dauernder; vom Herrn selbst ist dieses Gegenbild nicht gezeichnet, der Prophet aber skizzirt es: darum, so spricht der Herr: siehe, meine Jünger werden essen und ihr werdet hungern; siehe, meine Jünger werden trinken und ihr werdet dürsten; siehe, meine Jünger werden sich freuen und ihr werdet zu Schanden werden; siehe, meine Jünger werden jubeln vor Lust des Herzens und ihr werdet schreien vor Schmerz des Herzens und ihr werdet gebrochenen Geistes heulen (Isai. 65, 13 f.) So kann man wirklich sprechen von einer traurigen Freude der Welt und von einer freudigen Trauer des Christen. Das Christenthum kennt und spendet nicht bloss Freude nach der Trauer, sondern auch Freude in der Trauer, eine innere Freude, gegen welche „alles Lachen der Welt ein Heulen ist“ (Herder). Der Apostel redet von einer Trübsal der Welt, welche Tod wirkt, und von einer Trübsal Gottes wegen, welche Busse und Heil wirkt (2 Cor. 7, 9.)

Der Homiletik muss wohl gestattet werden, das Bild vom gebärenden Weib, — ein Gleichniss, welches allerdings seiner Art nach zarte Behandlung erheischt, nach dem Beispiel der Väter auch allegorisch zu wenden, sodass die Todesstunde Jesu als Geburtsstunde der Kirche, des neuen Menschen, der neuen Menschheit erscheint, oder die Leiden und Trübsale des Menschenlebens als die Wehen, aus welchen der neue Mensch herausgeboren wird, oder der Tod als die wehereiche Geburt zum andern Leben u. s. w.

V. 23—30 bildet die Pericope des fünften Sonntags nach Ostern. Der Ruf dieses Sonntags ist: Rogate! Dem Gebet wird eine eigene Sonntagsfeier eingeräumt, seiner unendlichen Wichtigkeit und Würde wegen, welche auch darin hervortritt, dass der Herr in diesen Abschiedsreden an seine Jünger und seine Kirche dreimal, in jeder der drei Reden, die Gebetsglocke läutet, bis er selbst die Hände zum Gebet faltet. Die Gebetsfeier ist aber in diese Zeit verlegt, weil die Christenheit im Gebet vor allem auf die Himmelsgabe des hl. Geistes sich vorbereiten und ihm das Herz öffnen soll, insbesondere aber auch deswegen, weil der hl. Geist es ist, welcher das Beten lehrt und das Gebet im Namen Jesu auf die Erde bringt, weil er so recht der Geist des Gebetes ist.

Nach dem, was in der Pericope gesagt ist, erscheint das wahre christliche Gebet vor allem als ein Gebet zum Vater; dazu ist die nähere Erklärung V. 26. 27 zu ziehen, welche Hirscher (l. c. S. 141) ganz richtig auslegt: „leicht

möchte sich die Frage aufdrängen, ob Gott vielleicht ein ferner und zürnender Gott sei, welcher uns Gnade beweist bloss um der Vermittlung willen, welche Jesus für die Seinigen einlegt, und ob er zwar den theuren Sohn in Huld ansehe, aber nicht uns, und wenn er uns Gnade beweist, uns Gnaden beweise, ohne uns selbst darum gnädig zu sein. Nein! sagt Jesus; „ich sage nicht" u. s. w. Ferner ist das wahre christliche Gebet ein Gebet im Namen Jesu, wovon schon oben die Rede gewesen. Warum nur der hl. Geist dieses Gebet bringen konnte und kann, ist leicht verständlich zu machen; das Wesen dieses aus wahrer Seelengemeinschaft mit Jesus hervorgehenden Gebetes verlangt deu Zustand der heiligmachenden Gnade, welchen der Geist der Seele mittheilt. Da mag denn von manchen Christen gelten, was V. 24 von den Jüngern gesagt ist, dass sie bis jetzt um nichts gebetet haben im Namen Jesu; ersteren gegenüber wird aber das Wort zum schweren Vorwurf; beim Christen ist das Nichtbeten im Namen Jesu ein Zeichen, dass er nicht in der Gemeinschaft mit seinem Erlöser steht, die heiligmachende Gnade wohl empfangen, aber nicht bewahrt, oder sie nicht in Actualität gesetzt hat durch seine Mitwirkung. — Darin zeigt sich des christlichen Gebetes Weihe und Segen, dass es ist 1. ein Gebet zum Vater, 2. ein Gebet in Jesu Namen, 3. ein Gebet, welches nur der Geist lehren kann, 4. ein Gebet, welches sicher erhört wird, 5. ein Gebet, welches vollkommene Freude bringt.

Dies die Hauptgedanken der Pericope, soweit sie vom Gebet handelt; es ist aber nicht zu übersehen, dass in derselben noch von einem zweiten Gut die Rede ist, von der klaren Erkenntniss, welche allem Fragen ein Ende setzt (V. 25), welche der Herr durch die inneren Einsprechungen des hl. Geistes uns aufleuchten lässt (V. 25), welche die Geheimnisse der Person, des Lebens und Wirkens Jesu uns erschliesst (V. 28) und zu freudigem Bekenntniss des Glaubens uns befähigt und begeistert (V. 29. 30). Es lassen sich die beiden Hauptpunkte der Pericope in schöner Weise verbinden durch den Gedanken, dass jene Geisteshelligkeit nur durch das Gebet zu erringen sei, dass das Gebet das innere Auge erschliesse zum Hellschen ins Reich der übersinnlichen Wahrheiten hinein. Der hl. Geist aber ist es, welcher die Erkenntniss und das Gebet uns bringt; ihn müssen wir ersehnen, weil es und wenn es uns an wahrem Gebetsgeist, an wahrem Glaubensgeist gebricht.

---

3. Der Epilog. V. 28—33.

28. Ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

28. Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen: wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.

29. λέγουσιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ἴδε νῦν ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις.

29. Es sprachen seine Jünger: siehe nun redest du offen heraus und sagst kein Gleichniss.

V. 28. εκ. τ. πατρος BCLX; παρα τ. π. ℵAY stammt aus dem vorigen Vers. — V. 29. εν παρρ. ℵBCD Tisch. Treg. WH; παρρ. ohne εν ALXYΓΔ wohl nach

30. νῦν οἴδαμεν, ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρείαν ἔχεις, ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ· ἐν τούτῳ πιστεύομεν, ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες.

30. Nun wissen wir, dass du alles weisst und nicht nöthig hast, dass jemand dich frage; darum glauben wir, dass du von Gott ausgegangen.

31. ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἰησοῦς· ἄρτι πιστεύετε;

31. Es erwiederte ihnen Jesus: jetzt glaubet ihr?

32. ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε· καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν.

32. Siehe es kommt die Stunde und sie ist da, wo ihr euch zerstreuet jeder in sein Eigenes und mich allein lasset. Und nicht bin ich allein, denn der Vater ist mit mir.

33. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε. ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε· ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

33. Dies habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habet. In der Welt habet ihr Bedrängniss; aber seid getrost: ich habe die Welt überwunden!

Der Übergang zum eigentlichen Abschluss der Rede ist ebenso einfach wie feierlich dadurch gebildet, dass die letzten Worte, die eben vom Glaubensbesitz der Jünger gesprochen wurden, wieder aufgenommen werden, und der Herr gleichsam sein feierliches Ja und Amen sagt zum Glaubensbekenntniss der Jünger. Ihr glaubet, dass ich von Gott ausgegangen, — ja ausgegangen bin ich vom Vater und in die Welt gekommen; wieder verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. Das ist ein in seiner majestätischen Kürze und Einfachheit grossartiger Abriss der Lebensgeschichte Jesu, eine gedrängte Zusammenfassung seiner ganzen Selbstoffenbarung. Die vier Aussagen stehen wie vier Marmorsäulen neben einander, aber sie sind auch durch Bögen unter einander verbunden; sie stehen in einem inneren Causalitätsverhältniss. Das Ausgehen vom Vater ist vorangestellt, als Vorbedingung des zweiten Gliedes: des Kommens in die Welt. Dem Zusammenhang nach ist dieses Ausgehen aus dem Vater zunächst zu

---

V. 25 conformirt. — αυτω nach λεγουσιν (ALXΓΔ Lachm. i. Kl.) ist Zusatz, fehlt ℵBCD. — V. 31. πιστευετε als Frage Tisch. Treg. WH; Lachm. assertorisch. — V. 32. νυν vor ελήλυθεν nur ΓΔC³D'. — V. 33. εχετε ℵABCLX; εξετε hat nur D verss. —

V. 28. Bei der gewöhnlichen Verbindung von V. 27 und 28 ist natürlich auch ein näherer Zusammenhang zwischen beiden zu erweisen, welchen Weiss, Keil darin finden, dass der Herr im V. 28 die Jünger im Glauben bestärken wolle; Luthdt.: er wolle die zwei Hauptpunkte nennen, deren sie in ihrem Glauben gewiss sein sollen; andere verzichten auf eine nähere Beziehung. Eine Stärkung im Glauben würde sich hier sehr quer einschieben; als eigentliches Schluss-

verstehen von seinem messianischen Ausgang, d. h. von seiner Selbstentäusserung, der Ablegung der μορφὴ θεοῦ, dem Verlassen der Glorie des Vaters zum Zwecke der Annahme der Knechtsgestalt, der Incarnation. Richtig ist aber, dass, wie alle nach aussen tretenden Beziehungen der göttlichen Personen zu einander, so auch dieses Ausgehen des Sohnes vom Vater, des Sohnes als Gesandten vom Vater als Sender nur Abschattung der ewigen immanenten Wesensbeziehung zwischen Sohn und Vater ist: er geht aus vom Vater, weil er vom Vater von Ewigkeit gezeugt ist. Und so kommt er in die Welt durch die Menschwerdung als der Gesandte des Vaters. Aber schon darin, dass er vom Vater aus in die Welt kommt, eine Sendung des Vaters in der Welt zu besorgen hat, liegt begründet und ausgesprochen, dass er nicht für immer in der Welt bleibt, sondern nach Ausrichtung des Auftrags sie wieder verlässt und nun selbstverständlich dahin zurückkehrt, von wo er gekommen, in des Vaters Glorie, die er verlassen. So ist das erste Glied mit dem zweiten, das dritte mit dem vierten, aber auch das erste mit dem vierten, das zweite mit dem dritten innerlichst verbunden.

Fragen wir nun nach der eigentlichen Tendenz dieser feierlichen Aussage, so ist sie schwerlich darin zu suchen, dass der Herr etwa den Jüngern zum Abschied in kurzer und bündiger Formel den Hauptinhalt seiner Selbstoffenbarung rekapituliren wollte, um ihn ihrem Gedächtniss einzuprägen; man kann auch nicht sagen, dass er den Lehrgehalt der Abschiedsreden hier zusammenfasse, denn vom Wiedersehen und Wiederkommen ist in der Formel nichts enthalten. Auch kann er den Jüngern nicht ans Herz legen wollen, woran vor allem ihr Glaube sich festhalten solle, eine Erklärung, welche durch die falsche Verbindung von Vers 28 mit Vers 27 veranlasst wurde. Die Haupttendenz des Ausspruches ist im zweiten und letzten Glied der Formel zu suchen. Er muss das Wort vom Gehen und Scheiden noch einmal aussprechen, ehe er schliesst, und er thut es hier, indem er seinen Weggang unter einen grossartigen Gesichtspunkt stellt, der keinen Schmerz und kein banges Trauern mehr zulässt, sondern zu gläubiger Anbetung ewiger göttlicher Rathschlüsse, zu demüthiger Unterordnung unter heilsvolle Gnadenpläne Gottes veranlasst.

Lehrwort ist die Aussage sehr wohl verständlich und hat es mit V. 27, an welchem es durch die Wiederholung des ἐξῆλθον sich äusserlich anknüpft, weiter keinen Zusammenhang. Die Väter denken bei ἐξῆλθον an die ewige Geburt aus dem Vater (Aug., Euth., Theoph.; vgl. Tol., a Lap.). Cyr. lässt die trinitarische und christologische Erklärung gelten; Corl. gut: ἐξῆλθον: non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in deum.

Das majestätische Wort wirkt mächtig auf die Gemüther der Jünger. Es ist ihnen, als sei plötzlich ein Strahl himmlischen Lichtes vor ihnen aufgeleuchtet, ein heller Lichtstrahl in dem Dunkel, das sie umgibt. Und wie es bei gedrückten Gemüthern psychologisch erklärlich ist, erfasst sie momentan die freudigste Erregung, und sie geben ihr in Begeisterung Ausdruck: „siehe nun redest du offen heraus und sagst keine Gleichnisse". Es überrascht sie die Klarheit, mit welcher Jesus seine ganze Lehre über sich selbst auf den kürzesten Ausdruck bringt und in vier Schlagworte fasst. Dieses Wort war denn doch viel verständlicher für sie als so manches an diesem Abend gesprochene. Freilich ist ihnen ja eigentlich Neues darin nicht geoffenbart; aber insofern war es doch eine wirklich neue Erkenntniss, die in ihnen aufleuchtete, als sie, wenn nicht klar einsahen, so doch ahnten, dass es ein höheres, göttliches Gesetz sei, wonach er die Welt verlasse und zum Vater heimkehre, eben weil er vom Vater ausgegangen in die Welt. Das war wirklich ein Lichtstrahl, der in ihr Inneres fiel und jene freudige Aufregung hervorrief, welcher sie in stürmischem, naivem Gefühlsausbruch Luft machen. Und nachdem sie ihre Freude über das offene Reden des Herrn bekundet, bezeugen sie ihren Glauben an ihn in einem rührenden Bekenntniss, welches beweist, wie ihre Herzen ihm in jener Stunde entgegen schlugen, aber freilich auch, wie wenig sie sich selber kannten und wie sie sich noch überschätzten. Sie betheuern ihm, nun von seiner Allwissenheit überzeugt zu sein. Dass sie das aber nicht ganz allgemein verstehen, oder etwa auf die unendliche Tiefe und den Wahrheitsgehalt der letzten Aussage Jesu beziehen, besagt die Beifügung: „und nicht nöthig hast, dass jemand dich frage". Also das ist ihnen ein Beweis seiner Allwissenheit, dass er ungefragt auf Fragen, die in der Seele anderer liegen, antwortet, folglich die Herzen zu durchschauen vermag.

V. 29. Die Rede der Jünger erklären Lück., de W., Mey., Schanz aus dem Missverständniss, als sei die in V. 23 angekündigte Zeit schon angebrochen; vgl. Aug. herb: cur isti dicunt: ecce nunc etc., nisi quia illa quae scit ipse non intelligentibus esse proverbia, illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem non se intelligere intelligant? Rup. milder; Mald., Ebr., God., Luthdt., Keil: weil sie ein Vorspiel des künftigen Redens hierin erkennen. Hier hat unbedingt Weiss (vgl. Schegg) Recht, wenn er alle derartigen Reflexionen abweist; das Wort ist plötzlicher Gefühlsausbruch, welcher der Reflexion vorauseilt.

V. 30. Lück., de W., Mey., Luthdt. fassen das Wort der Jünger so, als wollten sie sagen, die Verheissung in V. 23 sei schon erfüllt; dagegen erklärt sich Weiss mit vollem Recht; aber die andere Beziehung des Wortes auf V. 19, welche er mit Mald., Ebr., God., Keil, Schanz, Pölzl, Corl. theilt, ist nicht weniger unrichtig. — ἐν τουτ. πιστ. erklären Chrys., Theoph. als Beweis ihrer Hart-

Diese Begründung ihres οἴδαμεν ist auf den ersten Blick auffallend. Man glaubte, sie mit der Verheissung, dass sie in besserer Zukunft nicht mehr fragen würden, in Verbindung bringen zu müssen, oder mit dem obigen Falle Vers 19, wo der Herr auf ihr halblautes Fragen unter einander antwortet. Beides ist psychologisch sehr unwahrscheinlich. Wie sollten sie plötzlich in solcher Weise vom Wort des Herrn abschweifen, das ihr Inneres durchflammt hat? Was hat jene Verheissung oder jener obige Fall mit dem jetzigen Wort zu thun? was jenes Durchschauen der Herzen mit diesem Reden ἐν παρρησίᾳ, das sie eben rühmen? Vielmehr ist ihnen gerade jenes grosse Wort, auf welches es sie drängt, dem Herrn zu erwiedern, ein Beweis, dass er die Herzen durchschaut und auf die Fragen zu antworten vermag, ehe sie gestellt werden. Hier hatte der Herr in der That eine Frage getroffen, welche den ganzen Abend über in ihrer Seele gelegen hatte und Hauptursache ihrer Trauer gewesen war, nämlich die Frage nach seinem Weggang, nach dem Warum und Wohin desselben. Ihr ist jetzt die klarste Antwort geworden, nicht bloss durch bestimmte Nennung des Zieles, sondern vor allem durch den Erweis der höheren Planmässigkeit des göttlichen Rathschlusses, in welchem sein Weggehen und seine Heimkehr zum Vater so sicher und unabänderlich beschlossen sei, als er sicher und unzweifelhaft vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. St. Chrysostomus erklärt hier ganz richtig: „ehe du fragen hörst, weisst du als Gott, was uns Bedenken verursacht (τὰ σκανδαλίζοντα ἡμᾶς), und hast du diese Bedenken gehoben“. Sofern im Grunde auch das obige, halblaute Fragen der Jünger zum einen Theil sich auf den Weggang Jesu bezog, kann allerdings eine Reminiscenz in diesem Bekenntniss nachgewirkt haben, aber zunächst bezieht es sich wie die ganze Rede der Jünger auf das letzte Wort des Herrn. Weil du so auf die Zweifel und Fragen unseres innersten Herzens geantwortet hast, deswegen glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist, d. h. das ist uns ein neuer Stützpunkt und Gewissheitsgrund unseres Glaubens an deine göttliche Herkunft. Dass sie dem Wort Jesu nur diesen Punkt entnehmen, beweist nicht, dass ihr Verständniss nur diesen erfasst hat, sondern sie greifen ganz richtig den Hauptpunkt heraus, auf welchem die ganze Aussage des Herrn ruht und mit dessen Anerkennung auch die übrigen anerkannt werden.

---

gläubigkeit, welche nun erst einigem Glauben Raum gebe; Cyr. richtiger: sie haben schon vorher geglaubt, fühlen sich nun aber im Glauben gestärkt; ebenso Nonn., Euth., a Lap.; falsch: daran glauben wir, dass etc. (Ew.), wofür nie ἐν stehen könnte.

Auf ihr zuversichtliches Bekenntniss antwortet der Herr mit einer trüben Frage: „jetzt glaubet ihr?“ Die Frage zieht ihren Glauben nicht in Abrede noch in Zweifel, aber der Klang derselben deutet an, dass es mit ihm nicht ganz richtig bestellt sei, dass er nicht die Festigkeit habe, welche sie in ihrem Meinen und Reden ihm beilegten. Das erklärt nun der Herr, indem er ihrem freudigen „Siehe“ ein sehr schmerzliches folgen lässt, indem er der Glaubensstimmung der Jünger in der jetzigen Stunde eine Stunde der nächsten Zukunft entgegensetzt, eine Stunde, die bereits angebrochen ist, eine Stunde, da sie sich zerstreuen, jeder in sein Eigenes, und ihn allein lassen. Beides ist ein Zeichen, dass ihr Glaube zwar nicht ganz abstirbt, aber schwach und welk wird, so dass er sie nicht mehr unter einander noch mit ihm zusammen zu halten vermag. Die Herde wird zersprengt und verlässt den Hirten, jeder denkt nur mehr an sich und sucht für sich ein Versteck und eine Zufluchtsstätte. Das ist nun freilich ein schneidender Contrast: hier die Jüngerschaar, wie sie in geschlossenem Ring den Herrn umgibt, den Glauben an ihn bekennt und Glaubenstreue schwört, — dort das Bild der Zukunft: der Herr allein, von allen verlassen, den Feinden preisgegeben; von den Jüngern der eine dahin, der andere dorthin fliehend, jeder nur auf seine eigene Sicherheit bedacht; das äussere Band völlig zersprengt und zerrissen, im Herzen drinnen nur noch ein von der Asche der Feigheit, der Schwäche und des Ärgernisses bedeckter Funke jenes Glaubens, welcher eben im Bekenntniss so hoch aufgelodert hatte.

Einen Augenblick hält er den Jüngern dieses traurige Bild vor Augen. Dann zieht er ihren Blick davon ab durch Einführung eines neuen, überraschenden Gegensatzes. Nach einer Pause fährt er fort: „und ich bin nicht allein, denn der Vater ist mit mir“. Man braucht

---

V. 31. ἄρτι πιστ. als zugestehende Aussage Mald., Tol. (Lück., Mey., Thol., Luthdt., God., Weiss, Keil), als Frage Olsh., de W., Brückn., Ew., Schegg, Schanz, Corl., Pölzl); für letzteres entscheidet der Mangel einer Adversativpartikel in V. 32. Als herben Tadel nehmen das Wort Chrys., Euth., Theoph., Cyr.; God. dagegen als freudiges Lob, weil er nun endlich von ihnen verstanden worden.

V. 32. Der Herr bahnt zwar den Jüngern nach 18, 8 selbst den Weg zur Flucht, aber eben weil er weiss, dass ihr Glaube nicht im Stande ist, das Kommende mit ihm zu tragen. Bei εἰς τὰ ἴδια ist nicht gerade an eigene Heimstätten oder Häuser zu denken; es liegt darin nur das egoistische Suchen eines jeden nach einer Zufluchtsstätte für sich (Euth., Tol., a Lap.). — Den Grund der Beifügung, dass er nicht allein sei, finden Cyr., Chrys., Aug., Schegg, God., Keil, Pölzl in dem Bestreben, die Jünger zu beruhigen und im Glauben zu stärken; Schanz, Weiss: Ausdruck des ruhigen, klaren Bewusstseins der Einheit mit dem Vater und des väterlichen Schutzes.

nicht nach einem besonderen Grund dieser Beifügung zu suchen. Das hoheitsvolle Wort war hier geboten und nothwendig. Hätte es ja sonst scheinen können, als beklage er sich über sein Schicksal, als habe er um seinetwillen gesagt, was er bloss der Jünger wegen voraussagen musste, um jetzt das allzugrosse Selbstbewusstsein zu dämpfen, um für nachher, wenn ihre Schwäche sie auf der Seele brannte, ihr Glaubensbewusstsein und ihre Hoffnung zu heben. Er hat nicht an sich gedacht bei der Klage, die er eben erhob; wenn alles ihn verlässt, er ist nicht allein, er weiss sich eins und verbunden mit dem Vater. Diesem Bewusstsein der Einheit mit dem Vater, welches ihn mit vollster Klarheit und Ruhe in die Leidensstunde eintreten lässt, gibt er majestätischen Ausdruck. Damit stärkt er zugleich den Glauben der Jünger, dessen Schwäche er eben ans Licht gekehrt; auch dieses Wortes sollten sie nachher sich erinnern und haben sie sich erinnert, und es diente ihrem Glauben nach dem gewaltigen Stoss, den er erlitten, zur Aufrichtung; sie verliessen ihre Einzelverstecke und sammelten sich wieder, ein Zeichen, dass sie an ihm und seiner Sache nicht ganz verzweifelt waren.

Und nun beschliesst er die Rede. Er fasst alles in den drei Trostreden Gesprochene nochmals zusammen in eine Betonung der Hauptabsicht, welche durch dasselbe erreicht werden wollte. Euch Frieden zu bringen, war das Ziel all meiner Worte, — Frieden in mir. Seinen Frieden wollte er ihnen geben, den aus der Einheit mit dem Vater fliessenden (14, 27); er wird ihnen zu Theil, indem sie mit ihm innerlichst verbunden sind und bleiben, in ihm leben und sind, und diese Vereinigung zu pflegen, so fest als möglich zu knüpfen, war der Zweck, den er durch die Abschiedsreden erreichen wollte.

Und nun nach dem Friedenswort noch ein Kriegswort, nach dem Kriegswort ein Siegeswort. „In der Welt werdet ihr Bedrängniss haben, aber Muth! ich habe die Welt überwunden!“ Sein ganzes Leben und Wirken ist ein Sieg über die Welt; von Sieg

---

V. 33. Die Beschränkungen des ταῦτα auf V. 31 f. (Theod., Mops.; Ebr., Schegg), auf cap. 15 und 16 (Tol., Mald.; Bisp., Mey., Schanz) sind willkürlich; am Schluss aller Reden ist auch die Rückbeziehung auf alle von cap. 14 an geboten (Chrys., Theoph.; God., Luthdt., Keil, Weiss, Corl., Pölzl). νενίκηκα proleptisch vom Tod Rup., Tol.; Mey., Keil, Schanz; dieser ist jedenfalls nicht auszuschliessen; der Gedanke an innere Überwindung der Welt (de W., God.; Weiss: äussere und innere), welche darin bestehe, dass er durch die Welt sich weder habe zur Sünde verleiten noch in seinem Frieden stören lassen, liegt hier ferne; er kann nicht durch die Berufung auf 1 Joh. 4, 4; 5, 4 f. gehalten werden, denn hier handelt es sich um den Sieg der Gläubigen.

zu Sieg ist er fortgeschritten; den Fürsten der Welt hat er besiegt bei der Versuchung, die Feindschaft und den Hass der Welt hat er besiegt durch die Gründung des Gottesreiches auf dem eigenen Boden der Welt; sein Sieg findet jetzt den Abschluss in seiner scheinbaren Niederlage im Tod. Was die Welt noch an Widerstand zu leisten, was sie den Jüngern an Verfolgung und Anfeindung noch zu bereiten vermag, das alles sind nur die letzten Zuckungen einer besiegten Heermacht, ist nur ein Kämpfen mit gebrochenen Waffen. Im Siege Jesu ist auch der Sieg der Jünger gegeben: non ille vicisset mundum, si ejus membra vinceret mundus (Aug.).

Mit diesem triumphirenden Ausruf geht der Herr in den Tod und heisst er die Jünger in die Zukunft hineinschreiten. Friede, Noth, Muth, Sieg — in diese vier Worte wird der ganze Inhalt der Abschiedsreden zusammengefasst, und im letzten Ruf wird denselben ein glorreicher Schluss, ein herrliches Amen gesetzt. —

* * *

Der gewaltige Satz V. 28, der mit seinen vier Gliedern Welten von Wahrheiten und Geheimnissen zusammenschliesst, zieht die Summe aus der ganzen Offenbarung Jesu an die Jünger und legt ihnen gleichsam das ganze messianische Programm vor, aus welchem sie ersehen können und sollen, dass sein Weggehen von ihnen und sein Hingehen zum Vater ebenso ewiger göttlicher Rathschluss ist, wie sein Ausgehen vom Vater und sein Kommen in die Welt.

Das Offenbarungslicht, das in diesem Ausspruch aufstrahlt, umfängt warm die Herzen der Jünger, und sie weben in den Schluss der Rede ihr schönes Glaubensbekenntniss ein, welches nur für damals allzu zuversichtlich war. Dadurch geben sie von sich aus Anstoss zu einer Vorhersage, welche der Herr vielleicht ohnedies in den Schluss der Abschiedsreden hätte aufnehmen müssen. So aber folgt der Hinweis auf die Glaubensprobe, welche sie zu bestehen haben und schlecht bestehen werden, in tragisch ergreifendem Contrast unmittelbar ihrer Glaubensversicherung und ihrem Glaubensschwur nach.

Und wie der Herr ihnen voraussagt, dass sie, die jetzt noch so fest verbunden sich fühlen und eine unlösbare Gemeinschaft zu bilden scheinen, in wenigen Stunden nach allen Seiten auseinanderstieben werden, dass sie, die eben ihm Treue gelobt und die jetzt noch in solchem Glauben und in solcher Liebe an ihm hängen, feig ihn allein in der Gewalt der Feinde zurücklassen werden, — da ist es, als ob bei diesem überaus schmerzlichen Gedanken durch sein menschliches Herz ein leises Zittern der Wehmuth und Trauer ziehe. Aber nur für einen Augenblick; dann wird der Schlag dieses Herzens wieder voll und fest, das göttliche Bewusstsein der Einheit mit dem Vater hebt seine Seele, und auf das von tiefer Wehmuth durchzitterte Wort folgt ein Wort voll der Zuversicht und der majestätischen Ruhe: „und ich bin nicht allein, denn der Vater ist mit mir.“

Der Schlussvers bildet den eigentlichen Epilog zu allen Abschiedsreden. Mit unvergleichlicher Kraft und Kürze werden die Hauptgedanken zugleich mit den Hauptaffecten nochmals in einem Brennpunkt gesammelt und der volle

Strahl auf das Herz der Jünger gelenkt. In dem Friedenswort fasst sich alles zusammen, was in den Abschiedsreden über die Vereinigung mit ihm und dem Vater gesagt worden; in dem Wort von der Bedrängniss alles, was er Trauriges und Wehevolles ihnen vorhersagen musste; im Siegeswort alles, was er über die Wirksamkeit des Geistes und der Jünger verheissen. —

*

Wenn Vers 28 die ganze Lebensgeschichte Jesu enthält, so in anderem Sinn auch die Lebensgeschichte des Christen: vom Vater der Ausgang, — die Welt der Durchgang — zum Vater der Hingang. Das Beispiel der Jünger V. 29 f. lehrt Freudigkeit des Glaubensbekenntnisses, die Antwort Jesu Demuth und Misstrauen auf die eigene Kraft. Wenn auch dem Christen geschieht, was sein Erlöser über sich ergehen liess, dass er verlassen wird von allen, so kann er das Wort des Herrn sich zum Troste aneignen: ich bin nicht allein, der Vater ist mit mir. — Alle Offenbarungen des Herrn, alle Lehren des Christenthums haben zum Ziel und Zweck, den Frieden zu bringen V. 33, den inneren Frieden in äusserer Drangsal, und Siegesmuth in den Kämpfen um das Seelenheil. Das Christenthum eine Religion des Friedens, — des Leidens — des Muthes — des Sieges; die Contraste und scheinbaren Widersprüche sind hier friedlich neben einander gestellt; die Dissonanzen in Accorde aufgelöst. Der Grundton des Christenlebens ist der Friede — ein Friede, neben welchem die äusseren Verfolgungen nicht aufhören, aber auch nicht mehr in Betracht kommen, ein Friede, welcher den Willen mit Muth stählt und mit Siegeshoffnung durchglüht. Der Sieg des Herrn ist unser Friede in der Verfolgung, unser Muth in den Leiden, unser Sieg in den Kämpfen des Lebens.

In das Siegeslied des Heilandes, in welchem seine Offenbarungsreden verklingen, stimmt begeistert ein der Evangelist selbst: alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, und das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube (1 Joh. 5, 4); sodann der hl. Apostel Paulus, der wie kein anderer das Leiden und Sterben Jesu, aber auch seine Siege durch die Welt trug, und in allen Drangsalen sich siegreich weiss um dessen willen, der uns geliebt (Röm. 8, 37), daher Dank sagt Gott, der uns den Sieg verleiht durch Jesus Christus (1 Cor. 15, 57; 2 Cor. 2, 14). Der Siegesmuth der Kirche und der Gläubigen wurde durch alle Jahrhunderte hin durch dieses Wort des Herrn aufrechterhalten und zu neuer Begeisterung entflammt: Nec sudantibus et laborantibus, sagt Lactanz, prosunt alia magis quam patientiae subvenire solamina; quae cum apta sint et necessaria in mundo isto universis, eo magis nobis, qui diabolo impugnante plus quatimur, qui in acie quotidie stantes inveterati et exercitati hostis, colluctationibus fatigamur, quibus patrimonia relinquenda sunt, subeundus carcer, portandae catenae, animae impendendae, gladius, bestiae, ignes, cruces, omnia denique tormentorum genera fide et virtute patientiae perferenda, domino ipso instruente et dicente: „Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis; in mundo autem pressuram habebitis, sed fidite, quoniam ego vici mundum.“

Das Siegeslied des Herrn ist nicht verhallt in der Christenheit; es pflanzt sich fort von Jahrhundert zu Jahrhundert. Es wogte hin durch die düsteren Gänge der Katakomben, untermischt mit Seufzen und Schluchzen. Es zeichnete sich ein auf den Grabmälern der im Kampf mit der Welt gefallenen Blutzeugen, es jubelte auf im Herzen der gequälten Martyrer. Als die Kirche aus den Tiefen

emporstieg und feierlich vom Boden der Erde Besitz ergriff, schwoll das Siegeslied an zum mächtigen Triumphgesang der Völker. Es zog sich hin mit gedämpftem und zitterndem Klang durch alle Zeiten der Verfolgung der Kirche, und es begrüsste laut und jubelnd das Ende jeder Verfolgung. Es tönt hin durch das Erdenleben jedes wahren Christen als Trostlied in banger Stunde, als Schlachtgesang im entbrannten Kampf gegen die Feinde des Heiles, als Hymnus des Dankes und des Triumphes nach gewonnenem Sieg, nach wiedergekehrter Ruhe. So wird es forttönen bis ans Ende der Tage; dann vereint sich der Chor auf Erden mit dem Chore des Himmels, und beide singen das neue Lied des Sieges, welches tönt wie das Rauschen vieler Wasser und das Rollen starker Donner und wie das süsse Spiel der Harfen (apoc. 14, 2 f.).

II. Erklärung des hohepriesterlichen Gebetes.

Kap. 17.

Einleitung.

Seit annähernd drei Jahrhunderten führt das Gebet, welches die Krone der Abschiedsreden bildet und welches Cornelius a Lapide den Schwanengesang des Herrn nennt voll Süsse, Liebe und Begeisterung, allgemein und unbestritten den Namen des hohepriesterlichen Gebetes. In dieser Formulirung geht der Titel auf Chyträus zurück († 1600; precatio summi sacerdotis); der ihm zu Grund liegende Gedanke ist viel älter. Schon Cyrill erblickt in dem Beter den intercedirenden Hohepriester, wenn er zu V. 9 bemerkt: „es waltet abermals des Mittleramtes als Mensch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, unser wahrhaft grosser, allheiliger Hohepriester".[1]) Auch Rupertus erklärt an zwei Stellen, zu V. 13 und am Schlusse, dieses feierliche Beten ausdrücklich als hohepriesterliche Funktion.

Es fragt sich, ob und wie dieser Name gerechtfertigt und tiefer begründet werden könne. Der Begründungsversuche sind es mehrere. Einerseits hat man hingewiesen auf die Situation des Beters und den Moment des Gebetes. Es geht dem hohepriesterlichen Akt *κατ' ἐξοχήν*, der Selbsthinopferung im Tode, unmittelbar voraus; auf der Schwelle zum bitteren Todesleiden verrichtet es der Herr, im Begriff hinzugehen und am Ölberg im blutigen Angstschweiss die Passion

---

[1] Μεσιτεύει πάλιν ὡς ἄνθρωπος ὁ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων μεσίτης, ὁ μέγας ὄντως καὶ πανάγιος ἡμῶν ἀρχιερεύς. Steinmeyer behauptet, Luther habe schon vor Chyträus sich des Namens hohepriesterliches Gebet bedient, bringt aber keinen Nachweis dafür.

zu eröffnen. So liegt es nahe, Gebet und Opfer mit einander in Zusammenhang zu bringen, das erstere als Einleitung und Vorbereitung zum letzteren zu beziehen, umsomehr, da ins Gebet selbst jedenfalls an zwei Stellen ein Hinweis aufs Todesopfer eingeflochten ist, in den Einleitungsworten: „Vater, die Stunde ist da", und in V. 19: „ich heilige mich selbst für sie". Es ist aber klar, dass dieser Zusammenhang zunächst ein rein äusserlicher ist und für sich nicht genügen kann, jenen Namen des Gebets zu rechtfertigen. Die Berechtigung dieser Bezeichnung muss aus dem Charakter und Inhalt des Gebetes hergeleitet werden können.

Eine Betrachtung des Inhalts ergibt, dass der weitaus grösste Theil des Gebets der Fürbitte für die Jünger und Gläubigen gewidmet ist. Schon durch den Hinweis darauf glaubte man den Charakter des Gebets als eines hohepriesterlichen genügend dargethan zu haben. Fürbitten, sagte man, gehört zum Amt und zu den Obliegenheiten des Hohepriesters; indem der Herr so feierlich und flehentlich zwischen Gott und die Schaar seiner Apostel und Gläubigen tritt, diese dem Vater vorführt, anempfiehlt und ans Herz legt, waltet er seines hohepriesterlichen Amtes im Gebet, ehe er es im Opfer besiegelt. Dass das Intercediren zu des Hohepriesters und Mittlers Funktionen gehört, ist nun nicht in Abrede zu ziehen; wird es doch nach der Schrift auch Sache des verklärten Hohepriesters im Allerheiligsten des Himmels sein, als unser Paraklet beim Vater unsere Sache zu ververtreten (1 Joh. 2, 1 f.) und für uns einzutreten (Röm. 8, 34). Man kann daher diese Auffassung des Gebets und diese Begründung seines Namens keine unberechtigte nennen, und der Hauptgrund, welchen Steinmeyer dagegen geltend macht, ist von keinem Belang, dass nämlich die genannte Motivirung Quelle eines verwirrenden Missverständnisses sei, als ob dieses Fürbitten und die Fürsprache des verklärten Mittlers gleichgesetzt werden dürften und könnten. Dass die letztere Gleichsetzung unstatthaft ist, dass die Intercession des Hohepriesters im Gewande der Erdenniedrigkeit eine andere ist, als die Intercession des Hohepriesters in der Verklärung, nach Darbringung des Kreuzesopfers, ist zuzugeben. Aber die Vorstellung eines wahren und wirklichen hohepriesterlichen Fürbittgebetes in dieser Stunde kann nur der a limine abweisen, welcher, wie Steinmeyer, völlig unberechtigt das Hohepriesterthum Jesu erst im Kreuzestode seinen Anfang nehmen lässt.

Aber das kann mit Recht gegen diese Erklärung geltend gemacht werden, dass sie den Charakter des Gebets lediglich nur nach den letzten zwei Dritttheilen desselben bestimmt, dass in ihr der grossartige Eingang desselben, der ja unter keinen Umständen als bloss formelle

Einleitung mit nebensächlicher Bedeutung angesehen werden kann, nicht zum Recht kommt, und dass die nähere Beziehung zum Todesopfer, der nach obigem einiges Recht zukommt, fallen gelassen wird, indem Gebet und Opfer, dieser Erklärung zufolge, zunächst lediglich als zwei getrennte, von einander unabhängige hohepriesterliche Funktionen erscheinen. Die Versuche aber, welche auch den ersten Theil des Gebets, die Verklärungsbitte, künstlich ins Fürbittgebet hineinziehen wollen, (Hengstenberg, Lampe, Keil), sind als Gewaltthaten gegen den Text abzuweisen.

Eine nähere Berührung des Gebets des Hohepriesters mit seinem Opfer suchte man dadurch zu gewinnen, dass man es unternahm, im Gebete selbst den Opfercharakter und Opfergedanken nachzuweisen. Der Herr eröffnet nach Godet mit diesem Gebetsact sein Opfer, indem er sich mit seinem ganzen Volk, dem gegenwärtigen und zukünftigen, Gott hinopfert. Hier ist also der Versuch gemacht, den ersten Theil des Gebets, welcher sich auf die Person des Beters bezieht, mit den beiden anderen, welche sich mit den Jüngern und Gläubigen befassen, in Einen beherrschenden Hauptgedanken, in Eine Opfertendenz zusammen zu nehmen. Aber es wird dabei etwas ins Gebet eingetragen, was nicht in ihm liegt; das Selbstopfer Jesu ist wenigstens commemorirt, besonders in V. 13, aber eine Aufopferung der Jünger und Gläubigen findet nirgends statt, sondern lediglich eine Fürbitte für dieselben, die man nicht ohne weiteres in ein Opfer umdeuten darf. In dem Sinn also kann das hohepriesterliche Gebet ein Opfergebet nicht genannt werden, als ob es bereits einen eigentlichen Opferakt in sich schliessen würde, einen Opferakt, dessen Materie ausser der Person Jesu die Gemeinde der Gläubigen wäre.

Die einzige richtige Auffassung, welche die Situation nahelegt und welche dem ganzen Inhalt des Gebets entspricht, wird vielmehr diese sein: es ist ein mit dem Todesopfer organisch zusammenhängendes Gebet, ein Opfergebet in dem Sinne, dass es das Opfer vorbereitet, einleitet und einsegnet, gesprochen vom Herrn in der letzten leidenslosen Stunde, ehe das Blut des Opferlammes zu fliessen begann. Selbst bei den Heiden entbehrte das Opfer des einleitenden Weihegebetes nicht; im A. T. leitete Gebet alles Opfern ein. Aus dem Zweck und der Bedeutung solchen Opfergebets können unschwer die Elemente abgeleitet und bestimmt werden, welche sein Wesen ausmachen. Es hat zu enthalten einmal die directe Ansprache an Gott; in und mit diesem Gebet vollzieht sich das Hinzutreten des Opferpriesters vor Gottes Angesicht; mit diesem Gebet nimmt er seine Position ein zwischen Volk und Gott, erhebt er sich auf die Ehren-

stufe, welche ihm sein Amt einräumt, dem Throne Gottes unmittelbar gegenüber. Und nun spricht er in diesem Vorgebet naturgemäss seinen Opferwillen, die Absicht der Darbringung des Opfers aus, und bittet um gnädige Entgegennahme desselben. Aber die Intention zu opfern wird noch bestimmter formulirt; er spricht nicht bloss aus, dass er opfern wolle, sondern auch, für wen, zu welchem Zweck das Opfer dargebracht werde. Dieser Inhalt ist offenbar einem Opfergebet wesentlich, und ein Opfergebet solchen Inhalts eröffnet wirksam den eigentlichen Opferact; die Opferdarbringung hat mit diesem Gebet ideell, dem Willen und der Intention nach, bereits begonnen; in diesem Sinn allerdings kann das Gebet das geistige Voropfer genannt werden, eignet ihm selbst Opfercharakter.

Weist nun das Gebet in cap. 17 diese Bestandtheile und Merkmale auf? Wir werden sehen, dass keines derselben fehlt. „Vater, die Stunde ist da" — so beginnt der Herr das Gebet, und diese Stunde ist, wie sich zeigen wird, keine andere, als die Stunde des Todes, die Stunde des Opfers. Er tritt schon mit diesen ersten Worten ebenso vor den Vater hin, wie in die Opferstunde ein. Er spricht seinen Opferwillen aus, und die Bitte um Verherrlichung, so unendlich hoch und weit sie reicht, will doch in erster Linie auf diese Stunde, d. h. auf das Opfer bezogen werden, und bedeutet vor allem das, dass der Hohepriester Feuer vom Himmel, Feuer der Verklärung auf sein Opfer herabruft, um Entgegennahme desselben bittet. Aber auch den letzten und höchsten Zweck des Opfers gibt er an; es ist kein anderer als des Vaters Verherrlichung und der Menschen ewiges Heil (V. 2. 3). Dann wird die Intention specialisirt; er führt in namentlicher Fürbitte die auf, für welche er opfert, die Jünger und alle Gläubigen, alle, welche aus der Welt seines Opfers theilhaftig werden können, weil sie dessen theilhaftig werden wollen. In der Fürbitte für die Jünger sagt er es ausdrücklich, dass für sie vor allem sein Opfer geschehe: „ich weihe mich selbst für sie" (V. 19); in der Fürbitte für die Gläubigen wird wenigstens das hervorgehoben, dass er von seiner Seite alles thue, ihnen die vom Vater für sie bestimmte, in seine Hand gelegte Heilsgnade zukommen zu lassen (V. 22), also vor allem zum heilserschliessenden und heilsvermittelnden Todesopfer bereit sei.

Damit ist nun das Recht erwiesen, dieses Gebet ein hohepriesterliches zu nennen. Aber um seine Eigenart ganz zu verstehen, ist Ein Punkt noch zu beachten. Jesus ist in ganz besonderer und einziger Weise Hohepriester, und zwar desswegen, weil er das Opfer nicht bloss darbringt, sondern selbst ist. Das ist das Auszeichnende und

Charakteristische an seiner hohepriesterlichen Action, dass er sie an sich selbst vollzieht, dass das Opfer, welches er darbringt, sein eigenes Leben ist, dass Opfern für ihn soviel heisst als Sterben. So ist klar, dass das Gebet, welches er diesem Opferact vorausschickt, zugleich ein Sterbegebet, ein Nachtgebet seines Lebens sein muss. Als solches gibt es sich kund vor allem in der Ablegung der Rechenschaft, welche sich durch alle Theile desselben hindurchzieht und das ganze Gebet so recht durchdringt. „Ich habe dich verherrlicht auf Erden, — ich habe dein Werk gethan, — ich habe deinen Namen den Jüngern geoffenbart, — dein Wort habe ich ihnen gegeben, — sie bewahrt in deinem Namen, — sie gesandt in die Welt, — die Herrlichkeit, die du mir gabst, habe ich den Gläubigen gegeben, — deinen Namen ihnen geoffenbart“ — so ins Einzelne verantwortet er sich über sein Leben auf Erden; ja so genau stellt er die Rechnung desselben zusammen, dass er selbst das einzige Defizit, wenn wir so sagen dürfen, das aus dieser Rechnung sich ergibt, den Abfall und Untergang des Judas, ausdrücklich anführt, aber nachweist, dass es ihm nicht zur Schuld falle (V. 12). Die Rechenschaft geht aber immer auch über in die Danksagung, darauf hat Rupertus zu V. 25 aufmerksam gemacht, und der Dankeslaut ist wohl vernehmbar in der oftmaligen Erwähnung dessen, was der Vater ihm gegeben. Auch das ist einem Sterbegebet, einem Schlussgebet des Lebens durchaus angemessen, ebenso wie das Leid und Wehe des Abschieds, das in V. 11 bis 13 anklingt.

Doch ist ausdrücklich zu betonen, dass diese zuletzt hervorgehobene Seite des Gebets nicht eine ganz andere und neue ist, so dass zwei Bedeutungen und Hauptzwecke auseinander zu halten wären und man im Gebet unterscheiden müsste oder könnte das Opfergebet und das Sterbegebet, den liturgischen Akt des betenden Hohepriesters und den religiösen Privatakt des in den Tod gehenden Menschensohnes. Als Sterbegebet ist das hohepriesterliche Gebet Opfergebet und umgekehrt; fällt ja doch Opfern und Sterben hier zusammen. Es ist nur zu achten auf die ganz besondere Anlage, welches dieses Opfergebet eben dadurch erhalten musste, dass das Opfer, welchem es zur Einleitung dient, die Hingebung des eigenen Lebens ist. Eben das gehörte daher in diesem Falle zu den nothwendigen und wesentlichen Bestandtheilen des Opfergebets, dass es das Leben gleichsam zusammenfasse und zur Opfermaterie zubereite, d. h. eine Rechenschaftsablegung über dieses Leben enthalte. Insofern beginnt mit dem Gebet die eigentliche Opferdarbringung, und in ganz besonderem Sinne ist wahr der schöne Vergleich von Rupertus, der es einen Weihrauch nennt,

entzündet auf den Flammen der Liebe; es ist die Weihrauchspende des Hohepriesters, welche das Blutopfer eröffnet, weiht und heiligt. Der Psalmvers: „es gelte mein Beten als Rauchopfer vor dir, meiner Hände Erheben als Abendopfer“ (140, 2) könnte als Motto dem Gebet vorgesetzt werden.

Es empfiehlt sich, von diesem gewonnenen Standpunkt aus einen Vergleich zu ziehen zwischen diesem Gebet und dem Gebet am Ölberg. Zu dieser Parallele geben schon die Gegner des Evangeliums Anlass, indem sie die Ungeschichtlichkeit des hohepriesterlichen Gebets durch den Hinweis auf den Contrast darthun wollen, in welchem es zu dem Ölbergsgebet der Synoptiker stehe. Dieser Contrast sei von einer Tiefe und Schärfe, dass er unbedingt verbiete, die beiderseitigen Gebetsberichte mit einander als historisch zu nehmen. (Bretschneider, Baur, Keim). Man hat auf diesen Einwand genügend geantwortet, indem man geltend machte, dass man nur die Menschheit Jesu nicht ausser Acht zu lassen brauche, um die Möglichkeit eines Wechsels in den Seelenstimmungen angesichts des nahen Todes völlig zu begreifen, dass daher von einer Unvereinbarkeit des Gebets im Siegeston mit dem Gebet der Todesangst die Rede nicht sein könne. Man kann ferner mit Recht geltend machen, dass die Stimmungen, denen das eine und andere Gebet entflossen, in Wahrheit gar nicht so weit auseinanderliegen, dass ein Klang des hohepriesterlichen Gebets in dem „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“, nachtöne, aber auch umgekehrt von dem angstvollen „lass den Kelch vorübergehen“, von dem bangen Herzklopfen, welches das Blut aus den Adern presste, im hohepriesterlichen Gebet wohl etwas zu vernehmen ist. Aber es lässt sich auch von festeren Gesichtspunkten aus das Verhältniss beider Gebete zu einander bestimmen und klar darthun, dass beide neben einander stehen können, ja sich nothwendig ergänzen.

Der Hohepriester und das Opferlamm kann in Christus nicht getrennt, aber darf und muss unterschieden werden. Der im Abendmahlssaal das Opfergebet spricht, ist Christus der Hohepriester. Das Ölbergsgebet ist ebenfalls zweifellos Opfergebet, aber hier spricht und stöhnt und seufzt Christus, das heilige Gotteslamm. Beide Opfergebete sind in durchaus angemessener Weise getrennt und geschieden. Der Hohepriester spricht sein Opfergebet aufs feierlichste, stehend, die Augen gen Himmel erhoben, von Zeugen umgeben; das ist die Haltung, die dem Hohepriester ziemt, welcher sich anschickt, das vollkommene Opfer der Erlösung darzubringen, und welcher von Gott für Darbringung dieses Opfers das Strahlengewand der hohehohepriesterlichen *δόξα* erbittet. Darum spricht der Herr dieses Gebet

ehe die Schauer der Leidensstunde seine Gestalt in Dunkel hüllen, ehe die Schmerzen und Todesnöthen sie beugen und entstellen, und darum ist der Ton dieses Gebetes ein gehobener und hoheitsvoller. Während er, der Hohepriester, spricht und betet, ist das Opferlamm in ihm, wenn wir so sagen dürfen, still und ruhig und liegt gleichsam zum Tode bereit da; nur das Pochen des Herzens, das manchmal den Ton der Stimme dämpft oder zittern macht, verräth, dass es mitfühlt und, nicht ohne Zagen, mitbetet. Am Ölberg vernehmen wir die Wehelaute, das starke Geschrei (Hebr. 5, 7) des Opfers, das sich in den Tod gibt. Das hohepriesterliche Gebet im Abendmahlssaal ist die Selbstweihe des Hohepriesters; das Ölbergsgebet, untermischt mit den Blutstropfen des Angstschweisses, ist die Selbstweihe des Opfers. Diese doppelte Gebetseinleitung war am Platz, weil ein doppeltes im Heiland sich vereinigte, das Hohepriesteramt und der Beruf und Wille, das Schlachtopfer zu sein für die Sünden der Welt.

Wenn in solcher Weise das 17. Kapitel die feierliche Gebetsvorrede zum Kreuzesopfer enthält und zwar eben im Unterschied vom Ölbergsgebet die Vorrede des Hohepriesters, so wird die Überschrift: das hohepriesterliche Gebet, welche man ihm gab, als durchaus treffende und berechtigte beibehalten werden können, und es ist nun durch die bisherige Untersuchung auch der höchste und richtigste Gesichtspunkt für die Auffassung und Erklärung des Gebetes gewonnen.[1]

---

[1] Der neueste Versuch einer biblischen Begründung des Namens, welchen Steinmeyer unternommen hat, ist als verfehlt anzusehen. Er zieht Hebr. 3, 1 bei: „schauet hin auf den Gesandten und Hohepriester unseres Bekenntnisses, Jesus Christus“, und führt aus, diese Stelle weise schon durch das κατανοήσατε auf einen bestimmten Moment im Leben Jesu; dieser könne aber kein anderer sein, als der Moment der Verrichtung des hohepriesterlichen Gebetes, denn in diesem Moment höre Jesus auf ἀπόστολος zu sein, und fange er an ἀρχιερεύς zu werden, so dass die beiden in obiger Stelle dem Herrn beigelegten Attribute ihre Erklärung finden. Allein auch ganz abgesehen davon, dass jene Apostrophe des Hebräerbriefes die Augen der Leser offenbar auf den verklärten Apostel und Hohepriester Christus hinlenken will, und ihre specielle Beziehung zum hohepr. Gebet nicht zu erweisen ist, ist auch die Vorstellung keineswegs biblisch, als ob Jesus erst im Moment jenes Gebets Hohepriester geworden und sein Hohepriesteramt übernommen habe. Schon da er in die Welt trat, ist Christus erschienen als Hohepriester der zukünftigen Güter (Hebr. 9, 11); er ist Hohepriester schon durch die Annahme von Fleisch und Blut (Hebr. 2, 14). Wie er schon am Anfang seines messianischen Auftretens von Johannes als Lamm Gottes begrüsst wird (1, 29. 36), und schon in der Annahme der Knechtsgestalt sein Opfer begann, wie er dieses Gehorsamsopfer damit einleitete, dass er herabstieg, nicht seinen Willen zu erfüllen, sondern den Willen dessen, der ihn ge-

Darnach ist vor allem den in diesem Kapitel verzeichneten Worten des Herrn der Gebetscharakter ganz und voll zu wahren. Man darf sie nicht zu einer Lehrrede an die Jünger, nicht zu einer Ermahnung, Tröstung, Belehrung in Gebetsform herabdrücken. Sie sind ein wirkliches Gebet zum Vater und zwar, was einen gesteigerten Grad von Gebetsenergie bedeutet, Opfergebet. Und auch die Bitten an den Vater sind wirkliche, ernstgemeinte Bitten, nicht bloss der Form nach an den Vater gerichtete, dem Zweck nach auf die Jünger berechnete Kundgebungen von Offenbarungsgedanken oder Reichungen von Trostgründen und Beruhigungsmitteln. Es ist wahr, dass die Exegese vielfach im angedeuteten Sinn die Bedeutung des Gebetes verflacht hat; aber mit Unrecht beschuldigt man (Steinmeyer u. a.) auch Chrysostomus, Theophylact und Augustinus der Leugnung oder Abschwächung des Gebetscharakters. Wohl beruft sich Chrysostomus in der Einleitung zu c. 17 darauf, dass der Evangelist nicht sage, Jesus habe gebetet, sondern vielmehr, er habe zum Vater geredet. Aber die Stelle, welche Steinmeyer S. 2 anführt: „non εὐχὴν hoc caput continere, sed λαλίαν, informatoriam concionem, sermonem ad discipulos“, findet sich bei ihm nicht und sie kann keineswegs als gerechte Wiedergabe des Gedankens des Chrysostomus gelten; denn eben von einem sermo ad discipulos redet er nicht, sondern ausdrücklich von einer Rede an den Vater; ebenso Theophylact, welcher zwar die Rede des Herrn nicht εὐχὴ nennen will, aber doch διάλεξις πρὸς τὸν πατέρα. Übrigens sprechen beide doch wieder ausdrücklich von einem Gebet und finden auch im Beispiel des Heilands eine Mahnung an die Jünger, in schwerer Stunde ihre Zuflucht zum Gebet zu nehmen. Richtig ist, dass beide eine nahe Beziehung des Gebets zu den Jüngern annehmen, und zwar, wie wir sehen werden, insofern mit vollem Recht, als das Gebet laut vor den Jüngern verrichtet wird. Auf das laute Beten vor den Jüngern, nicht auf das Beten Jesu an sich sind jene Äusserungen der Väter zu beziehen, welche mehr die Anrede an die Jünger, als die Ansprache an den Vater zu berücksichtigen scheinen. Augustinus gibt hierüber eine Erklärung, welche jedes Missverständniss abschneidet: „Poterat dominus unigenitus et coaeternus patri in forma servi et ex forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset, nostrum se esse doctorem. Proinde eam quam fecit orationem pro nobis, notam fecit et nobis, quoniam tanti magistri

---

sandt (6, 38), so ist er auch von Anfang an schon Hohepriester und als solcher in die Welt eingetreten; denn das Hohepriesterthum ist von seiner Messianität nicht zu trennen.

non solum ad ipsos sermocinatio, sed etiam pro ipsis ad patrem oratio discipulorum est aedificatio. Et si illorum, qui haec dicta erant audituri, profecto et nostra, qui fueramus conscripta lecturi" (tract. 104).

Dass Augustinus hier dem Gebet nicht zu nahe tritt und nicht über dem Lehrer den Beter übersieht, bedarf gar keines weiteren Nachweises. Wir können, um das Gebet ganz zu verstehen, gar nichts besseres thun, als seine Unterscheidung aufnehmen zwischen dem Beten und der lauten Verrichtung des Gebets vor Zeugen. Das letztere hat sicher seine eigenen Gründe, welche sich naturgemäss auf jene beziehen, welche als Zeugen in das Heiligthum dieser Gebetsstunde Zulass fanden. Das Gebet erfleht vom Vater für die Person Jesu und für die Jünger und Gläubigen himmlische Güter; aber es beabsichtigt auch, wie im Grunde alle Exegeten zugeben, eine direkte Wirkung auf das Gemüth der Jünger. Dieser Eindruck ist sowenig etwa lediglich unbeabsichtigte, nebenhergehende Folge des Gebets, als die Jünger bloss zufällige Zeugen des Gebets sind.

Was Jesus bestimmte, nicht wie sonst und gewöhnlich in der Einsamkeit und Stille der Nacht, in unhörbarem Flehen, ohne Zeugen als Mittler der Menschheit in Unterredung und Unterhandlung mit dem Vater zu treten, sondern laut dieses Gebet zu verrichten, die Jünger nicht bloss in dasselbe einzuschliessen, sondern sie selbst persönlich (und durch sie mittelbar auch die Gläubigen) in den hl. Gebetskreis eintreten zu lassen, — das sind wir berechtigt zu fragen. Am Lazarusgrab, wo er das Volk zum Zeugen seines Gebets nimmt und mit lauter Stimme dankt für die Erhörung einer Bitte, welche er still im Herzen an den Vater gerichtet hatte, gibt er selbst die Erklärung, dass er um des Volkes willen, um bei ihm Glauben zu wecken, laut das Gebet spreche (11, 41 f.) Eine ähnliche Erklärung enthält auch V. 13 unseres Kapitels: „dieses rede ich in der Welt, damit sie (die Jünger) meine Freude vollkommen in sich haben." Hier haben wir des Herrn eigenes Wort dafür, dass sein Gebet nicht bloss Erhörung sucht beim Vater, sondern auch unmittelbaren Erfolg bei den Jüngern, dass es darauf berechnet ist, auf ihr Gemüth einzuwirken. Auch ist klar angezeigt, nach welcher Richtung hin ihr Gemüth beeinflusst werden will: den bedrückten und betrübten Herzen soll Trost, Freude gebracht werden. Nach dieser Seite hin stellt sich also das hohepriesterliche Gebet dar als Abschluss und Krönung der Abschiedsreden und trifft sein Zweck mit dem der letzteren zusammen. Der Trost, welcher in den Abschiedsreden gespendet wird, soll durch das Gebet noch tiefer in die Herzen gesenkt, noch kräftiger zur Wirkung gebracht werden.

So begreift sich schon ihre Beiziehung zum Gebet. Auch die

Väter deuten darauf hin, dass der Herr durch sein Beispiel die Jünger habe anleiten wollen zum Beten als dem besten Gegenmittel gegen grosse Herzensbetrübniss. Sie sollen ja nicht lediglich bloss als horchende Zeugen bei diesem Gebet assistiren, sondern sich innerlich an dasselbe anschliessen, mitbeten. Schon diese Erhebung in die Gebetssphäre ist psychologisch als wirksames Mittel anzuerkennen, den Druck vom Herzen der Jünger zu nehmen. In solcher Stimmung ist das Gebet schon an sich Trost, weil Aufschwung des Herzens über die dumpfe, schwere Atmosphäre seines Kummers hinaus. Mit Recht nimmt man sodann das hohepr. Gebet in die Selbstoffenbarung Jesu herein; als solche strahlt es Licht und Klarheit in die Seelen der Jünger, und Licht ist Trost. Das ganze Innere des Herrn betet, aber sein lautes Wort vermittelt den Jüngern tiefe Einblicke in seine betende Seele. Das Bewusstsein seiner Gottheit und Gottessohnschaft, im Gebet bezeugt vor dem Vater, diese Verantwortung über sein Leben, mit so durchaus reinem Gewissen abgelegt am dunklen Lebensabend, diese siegesgewisse Prophetie über die Zukunft seines Werkes, gesprochen in der Stunde, in welcher alles verloren schien, — all das musste kräftigend auf ihren Glauben und damit stärkend auf ihre Lebensgeister und ihren Muth einwirken.

Aber noch ein ganz besonderer Trost wird ihnen gereicht in dem, was das Gebet über sie vor dem Vater sagt und bezeugt. Lieblinge des Vaters sind sie, vom Vater ihm geschenkt, von ihm mit einer Sendung an die Welt betraut, mit einer Sendung, so erhaben, als die Sendung des Sohnes selbst ist; das Wort des Vaters ist durch den Sohn ihr geistiges Eigenthum, wahre Erkenntniss ihr seliger Besitz geworden; sie alle gehören zu den Geretteten und Bewahrten, denn der Eine unglückselige Sohn des Verderbens ist nicht mehr zu ihnen zu zählen; nicht sind sie von der Welt, sondern mit der Heilsbotschaft an die Welt betraut, und ihre Wirksamkeit auf diesem feindlichen Boden wird nicht fruchtlos sein, sondern Gläubige in grosser Zahl aus der Weltgemeinschaft in die Gottesgemeinschaft rufen. Und welch hohe Güter erfleht er ihnen vom Vater! Dieses milde Lob, diese liebende Betonung dessen, was sie für das Reich Gottes sind und bedeuten, diese wirksame Herabflehung göttlichen Segens auf sie, musste das Selbstgefühl in ihnen heben, die am Boden liegenden Kräfte des Willens wieder aufrichten, und das ist ja Trost im Kummer, der die Energie lähmt. Endlich wird der Gedanke ans Scheiden zwar nicht unterdrückt; die Stunde des Scheidens ist gekommen (V. 1), und er ist nicht mehr in der Welt (V. 11) und kann sie nicht mehr bewahren wie bisher (V. 12); aber durch das ganze Gebet, besonders durch seinen Schluss

weht die süsse Hoffnung nicht bloss des Wiedersehens, sondern der Wiedervereinigung hienieden auf Erden und dann ewig im Himmel. Der tröstliche Klang: „ich in ihnen“, das ist das letzte Lebewohl an die Jünger. Hoffnung auf Wiedersehen und Wiedervereinigung, das ist ja Trost für den Scheideschmerz.

So werden in diesem Gebet die Trostmomente der Abschiedsreden wieder aufgenommen und zusammengefasst. Auch der scheinbar fehlende Trost der Geistessendung ist in Wahrheit wirksam verwerthet und bildet eigentlich überall den Hintergrund und Untergrund der Bitten Jesu, wie die Einzelerklärung darthun wird. Nur der Name des Geistes wird nicht genannt; aber auch diese Nichtnennung erklärt sich aus Rücksichtnahme auf die Jünger. Ihre Erkenntniss des hl. Geistes war noch eine zu primitive, als dass nicht die Wiederholung der Verheissung seiner Sendung in den letzten Worten an sie den Eindruck in ihrem Gemüth befestigt hätte, als handle es sich um definitive Trennung von ihrem Herrn und Meister, und als sollten sie nun unter einen anderen Herrn kommen. Die Namensnennung hätte die Trostkraft vermindert; desswegen wird in diesen Schlussworten nicht der Name, wohl aber die Sache, nicht die Person, sondern das, was sie wirkt und zu Stande bringt, hervorgehoben, nicht die Trennung von Jesus, sondern die Vereinigung mit ihm, die eben durch den Geist gewirkt wird.

Nun muss aber mit Nachdruck wiederholt werden, dass auf der zuletzt hervorgehobenen, den Jüngern zugekehrten Seite des Gebetes seine Hauptbedeutung nicht liegt. Man darf nicht davon reden, dass Jesus in diesem Gebet vor allem die Jünger in besonders eindringlicher Form habe belehren und beruhigen wollen, dass das Gebet eigentlich mehr ein prophetisches und königliches, als ein hohepriesterliches zu nennen sei, weil die Belehrung und Tröstung mehr hervortrete als die Fürbitte (Schegg). Damit wird das Mark des Gebetes angegriffen und es zu einem Scheingebet entnervt. Die Belehrung und Tröstung der Jünger ist lediglich secundärer Zweck. Hauptzweck ist und bleibt das Beten, die Opferweihe, das Fürbitten, die Herabflehung der göttlichen Hilfe und der himmlischen Güter auf seine Apostel und seine Kirche. Den wesentlichen Inhalt des Gebetes schafft die Gebetsfunction des Hohepriesters und die Intercession des Mittlers; das eine oder andere Wort der Einkleidung und Begründung der Bitten, die äussere Formulirung, besonders die äussere Form der Verrichtung des Gebets ist durch jenen Nebenzweck motivirt. Fassen wir alles zusammen, so können wir seinem Inhalt und seinem Zweck nach das hohepriesterliche Gebet bezeichnen als Opfergebet, als Sterbegebet, als Abschiedssegen. In diesem dreifachen Charakter geht sein Inhalt

und seine Form bis ins einzelne auf; darin liegt eben die beste Gewähr für die Richtigkeit dieser Auffassung.

Die Form des Gebetes aber müssen wir noch näher ins Auge fassen. Was die Composition oder Disposition anlangt, so ist zuvörderst die Vorstellung abzuwehren, als ob die eben gefundenen Zwecke des Gebetes auch die Gliederung desselben bestimmen und bedeuten würden, so dass etwa nach einander der Opferwille, die Fürbitte, der Abschiedsgedanke zum Wort käme. Vielmehr durchdringen sich diese verschiedenen Zwecke gegenseitig und innerlichst; es sind drei Fäden, welche zusammen gesponnen sind und mannigfach sich kreuzen, verschlingen, verbinden. Die im Text hervortretende Eintheilung ist vielmehr diese: I. Die Bitte Jesu für sich selbst V. 1—5; II. Die Fürbitte für die Jünger V. 6—19; III. Die Fürbitte für die Gläubigen V. 20—26. Diese Einschnitte sind im Text selbst so markirt, dass sie von den ersten Zeiten an beachtet und immer als massgebend anerkannt wurden. Neuere Versuche, sie zu verwischen und zu verdecken und dafür andere anzubringen, haben zu Gewaltthaten gegen den Text und zu Versündigungen am Gebet geführt. Auf zwei diametral entgegengesetzten Wegen wollte man die genannte Eintheilung umgehen und durch eine andere ersetzen. Nach Hengstenberg, Lampe, Keil wäre die Dreitheilung eine bloss scheinbare; das ganze Gebet beziehe sich lediglich auf die Jünger und auch die Verklärungsbitte habe nur sie im Auge und sei lediglich als Grundlage der folgenden Fürbitte anzusehen. Daran ist nur soviel richtig, dass allerdings die Bitte um die eigene Verklärung durch die beigegebene Motivirung V. 2. 3 unmittelbar überleitet zur Fürbitte für die Jünger und Gläubigen. Aber ein Unrecht ist es, das feierliche; „verherrliche deinen Sohn!“ in eine Scheinbitte zu verflüchtigen, die nicht eigentlich ernst genommen sein wolle. Nach entgegengesetzter Seite verfehlt sich Steinmeyer. Nach ihm ist vielmehr auch die Fürbitte für die Jünger im Grund eine Fürbitte Jesu für sich selbst, für seine Sache; denn das Prinzipale im Gebet sei die Ablegung der Rechenschaft; die Fürbitte aber beziehe sich lediglich auf die Jünger und zwar auf sie als seine Apostel. Und er, der über Hengstenberg staunend ausruft: „wie kann man sich doch zu einer Behauptung verirren, welche dem Wortlaut des Textes adversa fronte widerspricht!“ (S. 34) — sieht nicht, dass er in gleicher Einseitigkeit und gleichem Missverständniss hängen bleibt und sich zu noch willkürlicherer Vergewaltigung des hl. Textes forttreiben lässt. Nicht nur, dass bei ihm die Bitte hinter der Rechenschaft ungebührlich zurücktreten muss, er leugnet auch, dass mit V. 20 eine Fürbitte für die Gläubigen beginne. Trotz der ausdrücklichen

Erklärung: „nicht nur für sie, sondern auch für die, welche glauben durch ihr Wort“ wagt er zu sagen, das Gebet habe es bis zum Schlusse lediglich mit den Jüngern zu thun. Die Ursache dieser Verdrehung des so klaren Wortlauts entpuppt sich nachher; sie entspringt aus dogmatischen Vorurtheilen. Der Autor, Protestant, sieht sich ausser Stande, den Einheitsbegriff der Kirche festzuhalten und hat sich auf diese Weise um den in jenen Versen liegenden Eckstein dieser Einheit hinweg behelfen wollen.[1] Er fühlt selbst, dass er damit dem Gebet seine logische Klarheit benimmt, versteigt sich aber zur Behauptung, dass bei Erklärung desselben principiell auf Herstellung einer logischen Ordnung Verzicht zu leisten und nur eine psychologisch begründete Diataktik zu suchen sei.

Das eine schliesst aber das andere keineswegs aus; die Wahrheit ist, dass der Zusammenhang des Gebetes ein logischer und psychologischer ist, ein psychologischer, wie er bei einem Gebet zu erwarten ist, ein logischer, wie er einem Gebet ziemt, welches laut vor Zeugen verrichtet wird und an diesen bestimmte Zwecke erreichen will, also ihrem Verständniss sich nähern muss. Das hohepriesterliche Gebet gehört nicht zu jenen, bei deren Verrichtung und Formulirung die Denkthätigkeit zurücktritt und nicht normal functionirt, welche verlaufen in Stossseufzern, Ausrufen, Gefühlsausbrüchen, deren Aneinanderreihung lediglich das Werk des Herzens ist. Hier betet Geist und Herz, das Denken und Fühlen. In noch höherem Masse als in den Abschiedsreden wird hier der Gedanke Gefühl, das Gefühl Gedanke. Daher auch überall logische und psychologische Verbindung zugleich.

Das Gebet hat klare, durchsichtige Gliederung. Die Herrschaft des Gedankens zeigt sich eben in dieser völlig geordneten, dreitheiligen Disposition; sodann darin, dass von einer Bitte zur anderen in ebenso einfacher als fester und bestimmter Weise übergeleitet wird, dass je die folgende Bitte in der vorhergehenden grundgelegt ist und organisch aus ihr herauswächst. In der ersten Bitte ist es der Hinweis auf das vollendete Verherrlichungswerk, welches von selbst hinüberführt zu den Jüngern, vor deren Augen vor allem die Verherrlichung des Vaters aufgeleuchtet war. Und von der Hervorhebung der Sendung der Jünger bewegt sich der Gedanke von selbst weiter zu denen, deren Glaube Frucht und Erfolg dieser Sendung ist. Überhaupt liegt für die Regel der Fortschritt von Gedanke zu Gedanke offen da. Aber allerdings finden sich auch Stellen, wo die Gedankenfolge eine sprunghafte scheint,

---

[1] Das Weitere siehe in den Noten zum fraglichen Abschnitt und in der Recension des Buches in der Theol. Quartalschr. 1887.

wo eingeschaltete Vermittlungsgedanken erst die Brücke schlagen müssen. Das sind die Punkte, wo der psychologische Nerv des Gebetes zu berücksichtigen ist; ihm fällt namentlich die Anreihung und Verbindung der Motive zu, von welchen jede Bitte begleitet ist. Eine der merkwürdigsten Stellen, wo nur die psychologische Betrachtung den Zusammenhang finden kann, ist der Schluss des Gebets, welcher auf eine abrupte Anrufung der Gerechtigkeit des Vaters hin den schneidenden Gegensatz des *κόσμος* abermals anzieht, eine letzte Empfehlung der Jünger vorbringt und im Klang der Liebe verhallt. Dass man bei derartigen Stellen nicht lediglich nur mit der Sonde verstandesmässigen Denkens ans Gebet herantreten und es auf den logischen Zusammenhalt seiner Gedanken und Worte prüfen darf, ist klar.

Überhaupt sollte man bei Erklärung des 17. Kapitels nie vergessen, dass man es mit einem Gebet, nicht mit einem Lehrvortrag zu thun hat. Ohne Vergegenwärtigung dieser Gebetsverfassung, ja ohne Eingehen in dieselbe wird man auch die Schönheiten dieses Gebets nicht verstehen können. Aus dem Fehlen dieser Vorbedingung allein sind die Verdicte erklärlich, welche von Wenigen im Widerspruch gegen die Anschauung der ganzen Christenheit und aller christlichen Jahrhunderte über das hohepriesterliche Gebet ausgesprochen wurden (Bretschneider: oratio frigida, dogmatica, metaphysica; Strauss, Weisse, Baur). Wer noch einen Zoll christlichen Bodens unter sich hat, dessen Geist und Herz wird unwillig gegen diese Verunglimpfungen reagiren.

Sollen aber die Schönheitslinien im Gebet aufgezeigt werden, so wird vor allem hinzuweisen sein auf die in ihm herrschende wunderbare Ruhe und Harmonie, welche jedoch bei näherer Betrachtung sich als Lösung und Vereinigung der verschiedenartigsten Contraste und Gegensätze herausstellt und eben desswegen eine durch und durch bewegte Ruhe, eine lebens- und klangvolle Harmonie ist.

Schon an der Person des Beters ist sozusagen eine zweifache Haltung wahrzunehmen; einerseits verantwortet er sich, legt er Rechenschaft ab, betet und fleht er und begründet er umständlich seine Bitten in einer Weise, welche so ganz menschlich anmuthet; und dann spricht doch wieder derselbe für sich die Verherrlichungsbitte aus, eine Bitte, welche den Klang einer Forderung hat, und er gemahnt den Vater an ewiges Zusammensein und an eine Glorie, die er bei ihm genoss vor Grundlegung der Welt, und seine letzte, höchste Bitte für die Seinigen leitet kein *ἐρωτῶ*, sondern ein hoheitsvolles *θέλω* ein, und ein Appell an die Gerechtigkeit des Vaters schliesst das Gebet.[1] Und doch

[1] Cyrill. ἐρωτᾷ μὲν περὶ ἡμῶν ὡς ἄνθρωπος, συμφιλοτιμεῖται δὲ ὡς θεὸς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ διανέμοντι τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀξίοις.

entsteht dadurch keine Dissonanz. Die zweifache Stellung ist so schön vermittelt, Göttliches und Menschliches fliesst so harmonisch zusammen, wie in der Person und Erscheinung des Beters selbst. Ein ähnlicher Contrast zeigt sich auch in den Stimmungen, welche sich im Gebet kundgeben und äussern. Die Ruhe der Ewigkeit, die Majestät der Gottheit thaut in das Gebet herein; aber das mächtige Pochen und Zittern des Menschenherzens ist daneben hörbar. Darin liegt der majestätische und doch zugleich elegisch-melancholische Charakter des Gebetes begründet. Das Siegesbewusstsein, welches klaren Blickes über den Abgrund des Todes hinübersieht und drüben die Glorie schaut und des Reiches sichere und herrliche Zukunft, singt in hohen Tönen durch das ganze Gebet hin; aber es klingen in leisen, wehevollen Klängen mit die Gedanken ans Scheiden, an die ungläubige, unglückselige Welt, deren dumpfer Name nicht weniger als fünfzehnmal genannt wird. So wogt ein Ebben und Fluthen durch das hohepriesterliche Gebet, aber auch dieser Gegensatz löst sich auf in majestätisch ruhigem und bewegtem Wellenschlag. Endlich kann genannt werden der schon berührte Contrast zwischen Denken und Fühlen, zwischen Gedanken, die voll Wärme der Empfindung sind und Gefühlen von lichtreichster Klarheit des Denkens, sodann zwischen der kindlich schlichten Sprache und den abgrundtiefen Gedanken und Gefühlen, welche in den einfachen Reif dieser äusseren Form gefasst sind. Wie der milde Duft eines schönen Sommertages die höchsten Höhen der Berge und der Thäler tiefste Schluchten in Ein liebliches Naturbild zusammenwebt, so webt hier der Duft kindlicher Sprache aus Höhen der Gedanken und Tiefen der Gefühle Ein herrliches geistiges Bild, das die Seele entzückt und bezaubert.

Erster Theil.

Die Bitte um die eigene Verherrlichung. V. 1—15.

1. *Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· πάτερ ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σε.*

1. Dieses redete Jesus, und er erhob seine Augen gen Himmel und sprach: Vater, die Stunde ist da. Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche;

V. 1. Tisch. WH streichen den Artikel vor ιησ. mit ℵB; ACDLX, Lachm. Treg. für Beibehaltung. επαρας; — ειπεν ist durch ℵBCDLX Vulg. (Tisch.

2. καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ, δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον.

3. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας, Ἰησοῦν Χριστόν.

4. ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας, ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω.

5. καὶ νῦν δόξασόν με σὺ πάτερ παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

2. gleichwie du ihm ja Macht gabst über alles Fleisch, damit allem, was du ihm gabst, ihnen er ewiges Leben verleihe.

3. Das aber ist das ewige Leben, dass sie erkennen dich, den alleinigen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.

4. Ich habe dich verherrlicht auf Erden, indem ich das Werk vollendete, das du mir zu thun gabst.

5. Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte.

Noch stand der Heiland inmitten seiner Jünger im Abendmahlssaale. Voll milder Majestät, das Auge in tröstlicher Güte und Herzlichkeit auf sie gerichtet, hatte er die Abschiedsworte zu ihnen gesprochen, welche ausklangen in dem Ruf: „seid getrost, ich habe die Welt überwunden!“ Nun hält er inne. Eine hl. Stille entsteht. Sein Auge leuchtet auf. Sein Blick hebt sich himmelwärts; er sucht und sieht des Vaters Antlitz; in seinem Anblick sonnt er sich. Verklärung der Andacht legt sich auf seine Züge. Er fängt an zu beten.

Und er betet: „Vater, die Stunde ist da, verherrliche deinen Sohn!“ Der Vaterruf eröffnet sein Gebet. Noch fünfmal ertönt er im Verlauf desselben und er gibt ihm so recht seine Grundstimmung.

Treg. WH) gesichert gegen επηρεν και ειπεν ΑΥΓΔΛ (Mey., welcher das Partic. für stilist. Nachbesserung hält). και nach ινα (fehlt ℵABCD) und σου nach υιος (fehlt ℵBC) ist mit Tisch. Treg. WH zu streichen; God. für Beibehaltung. — V. 2 haben einige Majj. (BEHΥΓΔ) δωσει statt δωσῃ, was WH gegen Tisch. Treg. beibehalten; das erstere ist wohl nur Correctur der falschen Form conj. aor. Buttm. neut. Gramm. S. 31. — V. 3 γινωσκωσιν (ℵBCX Lachm. WH) ist gegen γινωσκουσιν (ADGLΔ Tisch. Treg. Keil) hinlänglich gesichert; letzteres wohl nur Schreibfehler (Mey., Weiss). — V. 4. τελειωσας (ℵABCL Tisch. Treg. WH) ist dem ετελειωσα (ΧΥΓΔ) vorzuziehen; man kann sagen, dass letztere Lesart einfacher und natürlicher klinge (Mey., God.), aber die Handschriften entscheiden.

V. 1. Dass das Gebet im Freien verrichtet worden, kann aus ἐπ. τ. ὀφθ. nicht geschlossen werden (Calm., Grot., Ebr., Hengst., God.); ein Blicken durchs Fenster (Gerh.) braucht, die Verrichtung des Gebets im Tempel (Westc.) kann nicht angenommen werden. Gegen die seltsame Ansicht von Rup., das hohepr. Gebet sei das Ölbergsgebet, welches Joh. in extenso gebe, die Synoptiker nur in gedrängtem Auszug, kämpft schon Mald. — Zu πάτερ vgl. Bossuet: le sacri-

Es schliesst einen Dreiklang von Gefühlen und Gesinnungen in sich: die kindliche Anerkennung der Hoheit und Majestät des Vaters, wie sie dem Beter, dem Menschensohn ziemt; die Sohnesliebe, welche sich Eins weiss mit Gott, durch das Wesensband der Gottheit mit ihm verbunden; die vertrauensvollste und rückhaltloseste Hingabe, mit welcher der Gottmensch zum Vater tritt und sich ihm zu eigen erklärt.

Dass die Stunde gekommen sei, daran gemahnt er den Vater. Unzweifelhaft erhält diese Stunde ihre nähere Bestimmung durch die unmittelbar folgende Bitte; es ist die Stunde, in welcher er Erhörung dieser Bitte erwarten darf, also die Stunde der Verherrlichung. Die Frage ist aber weiter, welche Stunde hier als Verherrlichungsstunde gedacht ist. Schon wegen ἐλήλυθεν kann dies nur die Leidens- und Todesstunde sein, welche nun nach dem Weggang des Judas (vergl. 13, 31 f.) thatsächlich angebrochen ist. Von dieser Stunde hatte der Herr auch geredet, als ihm die Ankunft der Heiden gemeldet und damit eine Ankündigung seines nahen Todes, durch welchen er erst Hirte der Heiden werden sollte, überbracht wurde (12, 27 ff.). Er hatte damals die Bitte der Errettung aus dieser Stunde unterdrückt durch die Bitte, Gott möge seinen Namen verherrlichen, nämlich durch Verherrlichung des Sohnes in dieser dunklen Leidensstunde. An die Zusage, die er damals vom Himmel erhielt: „ich habe verherrlicht und werde verherrlichen“ gemahnt er nun gleichsam den Vater. In derselben tragisch-glorreichen Bedeutung steht ἡ ὥρα 13, 1. Als Verherrlichungsstunde aber erscheint die Todesstunde nicht bloss, weil sie von der Glorie der Auferstehung und Himmelfahrt, als Pforte und Durchgangspunkt zu derselben, nicht loszutrennen ist, sondern auch, weil sie ihre eigene Glorie hat, die aufzuzeigen besonders der johanneische Passionsbericht bezweckt. Die wunderbare Geduld und sittliche Hoheit des Leidenden, die feierliche Bestätigung seiner Unschuld, welche das Endergebniss aller Gerichtsverhandlungen gegen ihn ist,

---

fice commence par le nom de père, nom d'autorité, mais d'une autorité douce, qui marque l'auteur de la vie, de qui on tient tout, à qui on rapporte tout; nom de bonté et d'indulgence autant que d'empire et de souveraineté; c'est encore par cet endroit, que nous commençons notre sacrifice: te igitur clementissime pater (médit. sur l'évang. 36e jour). — ἡ ὥρα = Todesstunde Orig., Cyr. (Lück., Ebr., God., Mey., Schanz); = Verherrlichungsstunde Aug. (clarificatum a patre filium nonnulli accipiunt in hoc, quod ei non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum; sed si passione clarificatus dicitur, quanto magis resurrectione? tract. 104); Hengst, Weiss, Keil. Die Frage, ob Todes-, ob Verherrlichungsstunde ist falsch gestellt; beides ist nicht zu trennen (vgl. Steinmeyer). Ambros., Basil., Hil., Tol. beziehen wegen V. 3 das δόξασον auf das Offenbarmachen des Namens.

das Aufflammen göttlicher Allmacht und Allwissenheit in tiefster Leidensnacht, — das ist die Glorie der Leidensstunde, welche durch die Zeichen, die noch am Leichnam geschehen, unmittelbar einmündet in die Glorie der Auferstehung.

Somit ist auch die Bitte: „verherrliche deinen Sohn“ zunächst auf diese Stunde des Leidens und Sterbens zu beziehen, und sie fleht sonach in erster Linie um huldvolle Annahme des Todesopfers, um das Wohlgefallen Gottes, welches die Verherrlichung des Opfers und des Opferpriesters bedeutet. Doch ist die Bitte nicht auf diese Stunde allein einzuschränken. Sie schliesst die ganze Erhöhung des Gottmenschen ein, welche im Leiden und Sterben ihren Anfang nimmt, zum Sieg über Schmerz, Tod, Grab und Hölle führt und durch die Auferstehung und Himmelfahrt aus dem Niedrigkeitsstand des Erdenlebens in den Herrlichkeitsstand himmlischen Lebens erhebt. Mit dem betonten: „deinen Sohn“ schmiegt sich der Beter innigst an den Vater an und empfiehlt er dringend seine Bitte: dein Sohn ist's ja, der dich um Verherrlichung anfleht. Sofort aber nimmt er dieser Bitte jeden Schein von Selbstsucht: „verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche“. Wie sein ganzes Lebenswerk, sein Wirken, so hat vor allem sein Leiden und Sterben, sein Todesopfer und seine Glorie kein anderes Endziel als die Verherrlichung des Vaters. Wie kann der Vater verherrlicht werden, fragt St. Augustin, da doch seine ewige Herrlichkeit weder jemals durch menschliche Gestalt verschleiert worden, noch auch zunehmen kann in ihrer göttlichen Vollendung? Er antwortet, in sich habe des Vaters Glorie weder vermehrt noch vermindert werden können, aber seine Ehre vor und bei den Menschen sei einer Vermehrung fähig; er commentirt daher die Bitte Jesu kurz so: „erwecke mich vom Tode, damit du durch mich dem ganzen Erdkreis kund werdest“ (tract. 105). Der Sohn bittet um Verherrlichung, um sein messianisches Offenbarungswerk zu krönen und zu vollenden, dessen Endzweck die Verherrlichung des Vaters ist. Das Licht, welches ausströmt vom Kreuze, vom Grabe des Auferstandenen, von der Person des Auffahrenden, vom herabkommenden Geist, das Licht, welches die Apostel durch die ganze Welt tragen, das ist die aus den Schranken und Schatten des Erdenlebens in die Freiheit und den Glanz der Glorie übertragene messianische Offenbarung, durch welche erst der Vater auf Erden kund wird als das, was er ist, in seiner ganzen Gottesmajestät und Vaterliebe. So geht die Verklärung aus vom Vater, sie umfliesst die gottmenschliche Gestalt des Sohnes, und strahlt von ihr auf den Vater zurück.

Mit den folgenden Worten: „wie du ja“, oder „demgemäss, dass du ihm Macht gabst über alles Fleisch“ beruft sich der Sohn auf die ihm bei seiner Sendung in die Welt verliehene messianische Vollgewalt. Es lässt sich nun fragen, ob dieser *καθώς*-Satz auf den Hauptsatz *δόξασον*, oder auf den mit *ἵνα* eingeleiteten, unmittelbar vorhergehenden Nebensatz zu beziehen sei, m. a. W., ob er eine directe oder indirecte Empfehlung der Verklärungsbitte enthalte. Im ersten Falle ist der Sinn: verherrliche deinen Sohn, denn nur durch die Verherrlichung seines Todesopfers und den darauf folgenden Herrlichkeitszustand kann er ja die ihm ursprünglich verliehene Vollgewalt ganz zur Ausübung bringen. Im anderen Fall ist der Sinn: verherrliche den Sohn, damit er dich verherrliche, denn du hast ihn ja von Anfang an mit messianischer Macht ausgestattet, scil. um dich zu verherrlichen, und dieses Verherrlichungswerk kann er nur durch das Todesopfer und in der Glorie zum Abschluss bringen. Sowohl der grösseren Einfachheit des Gedankens, als des besseren Flusses der Rede wegen empfiehlt sich die erstere Erklärung vor der zweiten. *Καθὼς* leitet also vor allem eine Motivirung der Bitte um Verherrlichung ein; sie wird empfohlen durch den Hinweis darauf, wie sie sich ganz in den Linien des ursprünglichen göttlichen Planes halte; von Anfang an hast du ja dem Sohne das messianische Scepter verliehen, also erhebe ihn auch durch Entgegennahme des grossen Opfers in den Herrlichkeitsstand, in welchem erst dies Scepter ein Scepter vollkommener Herrschaft sein kann.

Die vom Vater übertragene messianische Vollmacht erstreckt sich über die ganze Menschheit, über alles Fleisch, wie mit der alttestamentlichen solennen Bezeichnung gesagt wird, einer Bezeichnung, welche

---

V. 2. Die im Text vertretene Auffassung des Verses theilen Mald., Tol., a Lap., Rup. (Beng., God., Keil, Weiss). Dagegen beziehen Aug. (magis magisque pandens, quomodo clarificet patrem filius); Baumg. Crus., Ebr., Luthdt., Corl., Schanz das καθὼς nur auf die Verherrlichung des Vaters und lassen es von ἵνα abhängig sein. Schegg ganz schief: damit deine Verherrlichung nicht zurückbleibe hinter der dem Sohn verliehenen Macht. God. stellt nach dem Vorgang von Bengel die zweite Hälfte von V. 2, damit allem etc. in Parallele mit der zweiten Hälfte des Gebetssatzes: damit der Sohn dich verherrliche. Darin kommt das richtige Moment zur Geltung, welches der zweiten Erklärung des καθὼς-Satzes zu Grunde liegt, dass der Gedanke an des Vaters Verherrlichung nicht fern liege, sofern ja die Ausübung jener Macht, die Verleihung ewigen Lebens, welches eben in der Erkenntniss des Vaters besteht (V. 3), des Vaters wirksamste Verherrlichung ist. Aber desswegen hat man noch kein Recht, den καθὼς-Satz mit Ausschluss der Verherrlichungsbitte des Sohnes nur von der Verherrlichung des Vaters zu verstehen. — Das ἵνα πᾶν κ. τ. λ. lassen unrichtig

ebenso die Universalität der Sendung, wie die sittliche Heils- und Erlösungsbedürftigkeit derer anzeigt, zu deren Gunsten die Sendung erfolgt. Diese Sendung ertährt aber noch eine nähere Bestimmung durch den Beisatz: „damit allem, was du ihm gabst, — er ihnen ewiges Leben gebe". Man darf nicht in dem Absichtssatz eine Einschränkung des Hauptsatzes finden wollen und eine Unterscheidung eintragen zwischen Absicht und Erfolg der Sendung, in dem Sinne: die Vollmacht habe auf die ganze Menschheit gelautet, aber sie habe nur an einem Theil derselben zur Ausübung kommen können. Beide Sätze können voll neben einander bestehen und der erste erleidet durch den zweiten keine Eingrenzung oder Berichtigung. Dem Sohn ist Macht verliehen über die ganze Menschheit; diese Macht bleibt eine völlig unumschränkte; seinem Machtscepter unterliegt alles, — alles, was sich gläubig und zum Heil ihm beugt und alles, was sich in Feindschaft gegen ihn stellt; ist ihm doch vom Vater auch das ganze Gericht übergeben (5, 27), und auch die Ausübung der Gerichtsbefugniss setzt seine Erhöhung voraus, wie andererseits auch sie eine Verherrlichung des Vaters in sich schliesst.

Es wird nun aber eine Strahlung jener Macht noch besonders hervorgehoben; sofern sie beseligende Macht ist — und das sollte sie, soweit es auf den göttlichen Willen ankam, nach dem göttlichen Rathschluss in erster Linie und für alle sein, — kommt sie nur denen zu, welche der Vater ihm gab. Ihnen nur kann er ewiges Leben geben. Diese Erwählten alle bilden eine Gesammtheit (*πᾶν*), welchen in ihren einzelnen Gliedern (*αὐτοῖς*) das Gnadengeschenk ewigen Lebens zu theil wird. Somit erscheint das messianische Heil und Leben durch einen dreifachen göttlichen Schenkungsakt vermittelt: der

---

von δόξασον abhängen Cyr., Tol., a Lap., Rup.; es bezeichnet die (Haupt-) Absicht, in welcher die ἐξουσία übertragen wurde, nicht deren Erfolg. πᾶν entweder nom. absol. (so die Meisten, vgl. Buttmann, neut. Gramm. S. 325) oder accus. der Inversion (God., Schanz); die neutrale Bezeichnung soll nicht den ganzen Erfolg kennzeichnen und zusammenfassen (Weiss), sondern die zu Beseligenden als eine (grosse) Gesammtheit betonen (vgl. a Lap. dicit omne, ut magis universitatem exaggeret; vgl. Luthdt., Hengst., God., Keil); denn das ist ja der Hauptgedanke, dass die Erfüllung des umfassenden Heilswillens des Vaters die Erhöhung des Sohnes fordere. Bei ὃ δέδωκας ist nicht an prinzipiell verschiedene Naturbeschaffenheit zu denken, welche diese allein fürs Heil empfänglich mache, wohl aber an die ewige Vorherbestimmung Gottes (mit Aug., Thom., Jansen, a Lap., Schanz). — Keil, Schegg und die Meisten vermitteln die zwei Satzhälften so: die Vollmacht und Absicht umfasst alle, die Verwirklichung nur jene, welche der Vater gegeben; diese Erklärung fasst ἐξουσία von vornherein in der specifischen Bedeutung von Heilsmacht, was nicht berechtigt ist.

Vater gibt dem Messiassohn Vollmacht über die ganze Menschheit; dies ist die Vorbedingung seiner messianischen Thätigkeit; er gibt ihm jene zu eigen, welche des Heiles theilhaft werden sollen, — auf Grund ewiger, aber nicht absoluter Prädestination, die dem Menschenwillen Zwang anthun würde und ganz unabhängig wäre vom menschlichen Verhalten; denen, welche der Vater erwählt hat, denselben, welche ihrerseits glauben und das Wort Gottes annehmen, schenkt der Sohn ewiges Leben.

Der Hauptgedanke ist also der, wie wir sehen, dass der Vater die Verherrlichung gewähren möge, weil sie zur Ausübung der messianischen Vollmacht, insbesondere zur Verwirklichung der in ihr liegenden Heilsabsicht nothwendig sei. Dass in V. 2 der Gedanke an die Verherrlichung des Vaters mitläuft, soll nicht in Abrede gezogen werden, wie denn durch den ganzen Abschnitt die Verherrlichung des Sohnes und die des Vaters gleich zwei zusammengesponnenen Fäden sich hindurchziehen. Es treten auch sogleich wieder beide miteinander zu Tage in der Näherbestimmung des ewigen Lebens: das ist das ewige Leben, dass sie erkennen dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast: Jesus Christus. Diese Begriffsbestimmung hat nicht den Zweck, darzuthun, inwiefern durch Spendung des Lebens Vater und Sohn verherrlicht werde, was in die Fortbewegung des Gedankens eine Hemmung bringt. Vers 3, durch δὲ mit dem Vorhergehenden verknüpft, setzt vielmehr den Gedanken von V. 2 fort und bringt ihn zum Abschluss, indem er darthut, inwiefern sich die Ausrichtung jenes Auftrages, insbesondere das Werk der Lebensvermittlung und die Erhebung in die Herrlichkeit bedingen. Es ergibt sich die einfache Gedankenfolge: verherrliche mich; denn du gabst mir

---

V. 3. Schegg, Keil, Luthdt. u. a. suchen keinen Grund für diese Beifügung, a Lap., Tol. beziehen es als Begründung zu clarifica me: clarifica filium, ut filius clarificet te, ut per hanc glorificationem, qui redempti sunt, vitam aeternam assequantur. Unberechtigt nimmt δὲ für γάρ Mald., welcher hier die Erklärung findet, auf welche Weise der Sohn ewiges Leben gebe. Weiss, Schanz sehen im Vers die nähere Erklärung, inwiefern durch Mittheilung des Lebens der Vater (und Sohn) verherrlicht werde. Der im Text hergestellte Zusammenhang wird der richtigere sein. — Die Erkenntniss = causa vitae aeternae Cyr., a Lap., Tol. (Baumg. Crus., Ew.); = vitae aeternae radix et ratio Corl., Lück., Mey.; als wirkliche (aber nicht erschöpfende) Wesensbestimmung des ewigen Lebens nehmen den Ausspruch Hengst., de W., God., Keil, Weiss, Schanz. Im letzteren Fall kann ἵνα nur explicativ, nicht telisch genommen werden (Weiss gegen Mey., God., Ebr.; letzterer will die Erkenntniss gar als Folge ewigen Lebens darthun). γινώσκωσι beziehen auf die visio beatifica Ambros., Aug., Hil., Thom., die Scholastiker und Bisp.; auf die Glaubenserkenntniss Cyr., Euth., Hil. a. a. St.,

ja auf, Leben zu vermitteln; dies Leben aber beruht in der Erkenntniss, und diese Erkenntniss, das ist der leicht zu ergänzende Mittelgedanke, kann sieghaft nur aufleuchten, kann erst Gemeingut aller zum Heil Berufenen werden auf Grund meiner Verherrlichung im Tode und nach dem Tode.

Nun zeigt schon der Wortlaut, dass hier mehr gesagt sein will, als dass die Erkenntniss des Vaters und Sohnes nothwendige Bedingung oder Ursache ewigen Lebens oder sicherer Weg zu ihm sei. Das Leben, welches, wie jetzt durch Voranstellung von αἰώνιος nachdrücklich betont wird, allein als das ewige bezeichnet werden kann, d. h. dem Zusammenhang nach das hienieden der Seele durch Christus vermittelte übernatürliche Gnadenleben, soll seinem Grundwesen nach gezeichnet werden; hienach besteht es in der Erkenntniss des Vaters und Sohnes. Das Erkennen ist natürlich im johanneischen Vollsinn zu nehmen, wonach es vom Verstand aus ins innerste Mark des Willens hinein-, in die Tiefen des Gemüthes hinabdringt und die gesammten geistigen Kräfte des Erkennenden, seine ganze geistige Persönlichkeit an die erkannte Person bindet und kettet; es ist also mit der Liebe gepaart. In solchem Anschluss an den Vater und Sohn besteht das ewige Leben, und in diesem Sinne fällt die Erkenntniss ins Wesen desselben. Was sonst noch zum Gnadenleben gehört, Hoffnung, Liebe, Tugenden, gute Werke, übernatürliche Freude und innere Seligkeit, ist der spontane Ausfluss dieser Erkenntniss. Übrigens ist aus dem Zusammenhang klar, dass es auf eine Schuldefinition, auf eine erschöpfende Wesensbestimmung des ewigen Lebens nicht abgesehen ist, sondern auf Hervorhebung jenes Hauptmomentes, wonach das ewige Leben mit der Verherrlichung zusammenhängt.

Diese Erkenntniss, des ewigen Lebens Untergrund und Wesen,

Tol., Mald. u. alle Neueren, mit Recht, weil der ganze Zusammenhang offenbar nicht vom jenseitigen, sondern diesseitigen Leben redet und von der Glaubenserkenntniss, die auf Grund der messianischen Offenbarung (ὃν ἀπέστειλας) sich bildet. — τὸν μόνον ἀλ. θεόν ist Appos. nicht Prädicat zu σε, noch weniger Χριστὸν Prädikat zu Ἰησοῦν (Ew., Mey., Bisp.) = dich als wahren Gott und Jesus als Messias erkennen; damit würde das γινώσκειν zu verstandesmässig gefasst (God.), auch wäre in diesem Fall Χριστ. von Ἰησ. getrennt und mit dem Artikel versehen (Keil). Einen Gegensatz gegen heidn. Polytheismus nehmen an Cyr., Chrys., Euth., Tol., a Lap.; Keil, de W., God., Mey., Ehr., Schanz; Weiss und Luthdt. dagegen. — Auf σε und auf ὃν ἀπεστ. beziehen τὸν μον. ἀληθ. θ. Athan., Aug., (ordo verborum est, ut te et quem misisti Jesum Chr. cognoscant solum verum deum) Ambros., Hil., Thom.; aber fast alle griech. Väter, Chrys., Cyr., Basil. erklären sich gegen diese Construction, für deren Berechtigung Tol. eintritt, obwohl er der anderen den Vorzug gibt; Corluy nennt sie non improbabilis, die

wird nun genauer bestimmt durch die Beifügung ihres Objects: „dass sie erkennen dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ Also die christliche Gotteserkenntniss ist gemeint, welche durch den Gottessohn gebracht wurde und an Gott als Sender und Vater Jesu Christi glaubt. Der Gott, der als Vater den Sohn gesandt hat, ist der allein Wahre, der Eine und Einzige, welchem dieser Name mit Recht zukommt (*ἀληθινός*). Diese Einheit und Einzigkeit des wahren Gottes schliesst die Mehrheit göttlicher Personen nicht aus, noch die Gottheit des Sohnes, was die Väter den Arianern gegenüber zu betonen hatten. Zwar geht es sprachlich nicht an, mit einigen von ihnen das *μόνον ἀλ. θ.* ohne weiteres auch auf den Sohn zu beziehen: dass sie als wahren Gott erkennen dich und den du gesandt hast. Aber mit vollem Recht kann man darauf hinweisen, wie im Verse selbst die Gottheit des Sohnes unleugbar zur Voraussetzung genommen ist. Wäre der Sohn nicht göttliche Person, so könnte unmöglich in solcher Weise die Erkenntniss des Sohnes mit der des Vaters zusammengefasst und mit ihr als Wesen ewigen Lebens bezeichnet werden. Wäre der Sohn bloss Gesandter Gottes nach Art der Propheten und Apostel, so könnte das Leben abhängig gemacht werden von der Erkenntniss seiner höheren Sendung, nimmer aber könnte gesagt werden, das Leben bestehe in der Erkenntniss dieses Gesandten. Also ist es die richtige Folgerung, welche Johannes aus diesem Wort zieht, wenn er schreibt: „dieser (der Sohn) ist der wahre Gott und das ewige Leben“ (1 Joh. 5, 20 vgl. 5, 11). Die Formulirung setzt die Gotteserkenntniss in Gegensatz gegen den Polytheismus der Heiden, welche an viele und unwahre Götter glaubten, und gegen den abstracten Monotheismus der Juden, welche neben dem Vater den Sohn nicht anerkennen wollten. Veranlasst ist die Formulirung mit

---

andere aber magis obvia. Theod. Heracl. ist der einzige, welcher die alleinige Gottheit des Vaters davon herleitet, dass er Anfang und Ursprung der Gottheit ist, διὰ τὸν ἀγέννητον εἶναι, was seltsamer Weise Camus wieder aufnimmt. — Die Nennung des Namens führen auf einen lapsus zurück Bretschn., Lück., de W.; auf absichtliche Einfügung des Evangelisten Weizs., Scholt., Thol., Weiss. Die früheren Exegeten beschäftigen sich hier noch mit der Frage, warum in diesem Context der hl. Geist nicht genannt sei, und beantworten sie in verschiedener Weise. Die Frage ist aus dem Zusammenhang zu lösen. Hier handelt es sich nur um die Verherrlichung des Sohnes und Vaters durch die Offenbarung Gottes als des Vaters Jesu Christi und Jesu Christi als des Sohnes Gottes; dass der Geist eben bei der Verherrlichungsoffenbarung hervorragend betheiligt sei und die Erkenntniss, welche ewiges Leben ist, in der Welt zum Sieg bringe, war hier nicht anzufügen, aber vom Heiland schon in der vorausgehenden Rede deutlich genug gesagt worden, bes. 16, 14.

der Angabe des Doppelobjects durch den Zusammenhang; die Verklärung des Sohnes erscheint hier wieder zusammen genommen mit der Verklärung des Vaters, wie in der Bitte V. 1, und es ist nun dargethan, wie die Verklärung des Vaters und Sohnes der vollen Ausführung der Lebensmission des Sohnes vorausgehen müsse, weil ja nur aus der Verklärung die helle Erkenntniss des Vaters und Sohnes als Lichtstrom ausfliesst, und nur in der Erkenntniss Leben gegeben wird.

Wie kommt aber der Herr dazu, in der dritten Person von sich selbst zu reden? und wie ist es zu erklären, dass er hier das erste- und einzigemal in den Evangelien sich selbst mit vollem Namen nennt? Ist etwa der ganze Vers eingeschaltete Reflexion des Apostels, oder stammt nicht wenigstens der Name nur aus des Apostels Feder? An eine Zwischenbemerkung des Evangelisten kann nicht gedacht werden. Selbst wer das ganze Gebet nur als Composition des Evangelisten gelten lassen will, muss zugeben, dass Johannes eine erläuternde Beifügung jedenfalls nur als Parenthese, nicht in Gebetsform ins Gebet eingeflochten hätte. Einer derartigen Erklärung steht überdies der Charakter des Verses und seine Stellung im Zusammenhang absolut entgegen; diese Definition des ewigen Lebens ist nicht etwa nebensächliche Bemerkung, sondern wesentliches Glied der Gedankenkette.

Jesus spricht also hier von sich in der dritten Person; dies für sich allein ist hier so wenig auffallend und so wenig für einen andern Sprecher beweisend als V. 1 und 2. Was die Nennung des Namens anlangt, so wird man doch die Pflicht haben, erst in letzter Linie, in Ermanglung einer besseren, zu der Erklärung zu greifen, dass der Evangelist, sei es aus Absicht, sei es gar aus Vergesslichkeit, den Namen eingesetzt habe. Es ist etwas Ausserordentliches, dass der Herr, der mit Vorliebe sich Menschensohn benennt und namentlich den Messiasnamen fast ängstlich meidet, der nur einmal, und zwar auf ausserjudäischem Boden, im Gespräch mit dem samaritischen Weibe, sich ganz offen zu diesem Namen bekennt, auch hier, ohne ihn selbst in den Mund zu nehmen, — dass er nun mit seinem vollen Personen- und Amtsnamen sich bezeichnet. Aber das Ausserordentliche ist hier in der Ordnung, motivirt und gerechtfertigt durch die Feierlichkeit des Momentes, in welchem er redet. Der Hartgläubigkeit und Bosheit der Judäer, der fleischlichen Denkart der Jünger gegenüber hatte er bisher den Messiasnamen gemieden, so klar er sich auch als Messias kundgegeben. Nunmehr, nach der Entfernung des Verräthers, braucht er vor den Jüngern, die er an diesem Abend in seine Herzensgeheimnisse eingeweiht, die schon rein sind durch sein Wort (15, 3) und schon angefangen haben, zu erkennen und zu schauen (14, 7), nicht mehr

zurückzuhalten. Jetzt eben war der geeignete Zeitpunkt, und sein Gebet zum Vater war der geeignete Anlass und die würdige Einkleidung, um vor den Aposteln in feierlicher Weise die Verbindung des Personennamens des Menschensohnes mit seinem Amtsnamen zu vollziehen und jenen hochheiligen Vollnamen erstmals auszusprechen, der ganz in die Verklärung getaucht ward, um die er eben bittet, und welcher das Symbol christlichen Glaubens, der Wahlspruch der Christenheit werden sollte, in welchem Alter und Neuer Bund sich zusammenschliessen und in welchem in der That, als im Namen über alle Namen (Phil. 2, 9), das ganze messianische Heil beschlossen liegt (act. 4, 12), vor dem daher auch alle Kniee sich beugen. Alsbald nach dem Pfingstfest, man hat mit Recht hierauf hingewiesen, verkündigen die Apostel, und schon am ersten Pfingstfest verkündigt Petrus (act. 2, 38; 3, 6) diesen Heilsnamen Jesus Christus. Wir ersehen aus unserer Stelle, dass nicht von ihnen, sondern vom Herrn selbst diese sollenne Namensformel stammt.

Vers 4 und 5 bilden den Abschluss der ersten Bitte. Diese wird mit anderer Motivirung wiederholt und zugleich näher bestimmt. Die Nothwendigkeit der Verklärung zur Vollziehung des Berufs im ganzen Umfang war das erste Motiv; das zweite ist ein Grund der Billigkeit und Gerechtigkeit, ein Hinweis darauf, wie getreu er bisher hienieden seinen Beruf erfüllt habe. Der Sohn hat den Vater auf Erden verherrlicht; nun ist es angemessen, dass der Vater den Sohn verherrliche. Die Gebetsweise des Herrn athmet hier ganz menschliches Fühlen und Empfinden, ist aber doch wieder anders, als ein Mensch beten könnte und dürfte. In kindlichem Gehorsam legt der Menschensohn Rechenschaft ab über sein Leben und führt er gleichsam den Nachweis, dass er den Lohn des Vaters verdient habe. Aber kein Mensch könnte, auf sein Leben zurückschauend, so rückhaltlos vor dem Vater bezeugen: ich habe dich verherrlicht, ich habe dein Werk vollbracht. In diesem Selbstzeugniss liegt das Hoheitsbewusstsein der Heiligkeit und Vollkommenheit, das keinem Menschen zukommt.

Soweit das Werk der Verherrlichung des Vaters auf Erden zu thun war, hat er es vollbracht, und zwar eben indem er die von Gott

---

V. 4. τελειώσας wollen mit Bezug auf V. 6 bloss vom Lehramt verstehen Rup., Mald.; Tol. scheidet clarificavi — consummavi und nimmt ersteres von der Predigt, letzteres vom Erlösungswerk, was durch die richtige Lesart abgeschnitten ist. Aug., Bed. nehmen auch hier die praeterita prophetisch. Die richtige Erklärung bei Theoph., Chrysost.: ἐτελείωσα, ἤ ὅτι τὸ ἐμαυτοῦ πᾶν ἐποίησα, ἢ ὅτι τὸ ἐσόμενον ὡς ἤδη γεγενημένον λέγει, ἤ, ὃ μάλιστα πάντων ἐστὶν εἰπεῖν, ὅτι τὸ πᾶν ἦν ἤδη γεγενημένον τῷ τὴν ῥίζαν τῶν ἀγαθῶν καταβεβλῆσθαι.

gesetzte Aufgabe erfüllte. Damit ist nicht bloss der Lehrberuf, sondern die ganze messianische Arbeit gemeint; er erklärt sie für abgeschlossen, nicht als ob er das Leiden und Sterben nicht mehr dazu rechnete, sondern weil er innerlich bereits das Opfer seines Lebens gebracht und den Judas zur äusseren und blutigen Bewerkstelligung dieses Opfers entlassen hat; insofern kann er das „es ist vollbracht" hier vorausnehmen, mit welchem er am Kreuze den wirklichen und äusseren Vollzug des Opfers ankündigte.

Und nun verherrliche auch du mich, Vater! lass dem ἐγά σε ein σύ με folgen. Bei dir selbst — dies der Gegensatz zu: auf Erden; nimm nach dem Leben im Stande der Entäusserung mich auf in die Gemeinschaft deiner himmlischen Glorie. Diese Glorie, die der Sohn sich erbittet, wird näher bestimmt als die δόξα, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war, d. h. von Ewigkeit her. Er fleht also um die Wiedereinsetzung in einen Herrlichkeitsbesitz, der in der ewigen Präexistenz ihm eigen war, und dessen er bei der Menschwerdung sich begab. Einige der Väter glaubten, die Verherrlichung bloss auf die menschliche Natur Jesu beziehen zu sollen, weil ja Jesus als Gott, seiner göttlichen Natur nach, die Glorie nicht abgelegt habe. Allein der Wortlaut spricht gegen sie; denn er redet einmal von einer Verherrlichung der ganzen Person (με), sodann von einer Wiedereinsetzung in eine früher innegehabte Herrlichkeit. Dies trifft auf die Menschheit gar nicht zu, und man kann es nicht künstlich auf sie zurechtlegen, indem man εἶχον vom göttlichen Rathschluss und der göttlichen Vorbestimmung nimmt = mit der Glorie, welche du von Ewigkeit her meiner Menschheit zugedacht; dagegen spricht sowohl das εἶχον, das wirklichen Besitz bezeichnet, als das beigefügte παρὰ σοί. Mit dieser Selbstbezeugung Jesu ist hier völlig im Einklang die Lehrdarstellung des Apostels Paulus. Dem Sohn war von Ewigkeit die Gottherrlichkeit, die μορφὴ θεοῦ eigen (Phil. 2, 6); aber er entäusserte sich ihrer, indem er Knechtsgestalt annahm und im Äussern

---

V. 5. Die Verherrlichung wollen bloss für die Menschheit gelten lassen Hilar., Chrys. (τῆς σαρκὸς ἡ φύσις) Aug., Theoph., Euth., Rup., Tol. Mit Theod. Heracl. und Theodoritus (welchen aber Cyr. beigezählt werden kann) erklärt sich Mald. gegen diese Fassung und für die Verherrlichung der ganzen Person; er will aber fälschlich unter dieser Verherrlichung bloss die Offenbarung vor den Menschen verstanden wissen: fac ut tam clarus apud homines sim, quam apud te sum. Das ἡ εἶχον deutet Aug. auf die ewige Vorausbestimmung, so auch Thom. Die Socinianer und Rationalisten, Grot., Schleierm., Beyschl., Baumg. Crus., Scholt. griffen diese Erklärung auf, um an der Präexistenz vorbeizukommen.

erfunden ward wie ein Mensch; nicht legt er die göttliche Natur ab, aber den Glorienglanz der Gottheit verschloss er sozusagen in der menschlichen Hülle; nun fleht er um Wiedereinsetzung in diese Glorie, da sein Wandel und Werk im Fleische abgeschlossen ist. Richtig ist aber, dass nun auch die Menschheit, die er an sich genommen, in diese Gottesherrlichkeit einbezogen wird. Seine göttliche Sohnesglorie wird jetzt zur Glorie des Gottmenschen, des Einen Mittlers und Hohepriesters im Heiligthum, im wahrhaftigen Zelte (Hebr. 8, 1 f.). In der Erwähnung des früheren Besitzes dieser Herrlichkeit liegt eine weitere Begründung und Empfehlung der Bitte. Die Glorie, die er erfleht, ist etwas, worauf er Anspruch hat, was sein Eigenthum bildete von Ewigkeit. Er hat ihr Strahlengewand sozusagen in des Vaters Hände gelegt, als er hinging sein Erdenwerk zu vollenden; nun bittet er es als sein Eigenthum zurück, da er von der Erdenwanderung heimwärts kehrt. —

* * *

Das ist die erste Bitte des hohepriesterlichen Gebets, die Bitte des Hohepriesters für sich selbst, verwoben mit der Rechenschaft des in den Tod gehenden Menschensohnes. Menschen ziemt es, am Ende ihres Erdenlebens zu beten: Vater vergib! Vater verzeih deinem Kinde! Er fleht im Abendgebet seines Lebens: Vater verkläre deinen Sohn! So klar und lauter liegt sein Erdenwandel hinter ihm, dass er nur noch der Übertragung in die Sphäre der Glorie bedarf. Wie ein Menschenkind legt der Herr seine Bitte auseinander und empfiehlt er sie durch Begründung und Motivirung. Die Vollendung seines Werkes, die Verrichtung seines Werkes hienieden, beides verlangt seine Verklärung; erstere erfordert sie, letztere verdient sie. Und dann — das sind die Nebenmotive, welche die zwei Hauptmotive begleiten — ist es ja des Vaters Sohn, der um Verklärung bittet, und diese Verklärung war von Ewigkeit sein Sohneserbe und Sohneshesitz. In der Bitte zeigt sich die ganze Hoheit des Gottessohnes, in der Begründung die ganze Demuth des Menschensohnes, welcher betet wie ein Mensch; dem Menschen ziemt es, dass er dem Naturdrang seines Herzens folgend mit Gründen und Motiven seine Bitte unterstütze, nicht um den Vater zu belehren, sondern um das Ohr der Antwort des Vaters zu erschliessen, um das Herz zu öffnen für das Echo, welches das Gebet im Himmel weckt, für den Gnadenthau, den es vom Himmel zieht. Die Hauptbedeutung dieser ersten Bitte aber liegt darin, dass auch sie, und sie vor allem, wie wir oben schon bemerkten, zum hohepriesterlichen Opfergebet gehört. So ganz andern Klang diese Bitte hat als jene Ölbergsbitte: Vater, wenn es möglich ist, lass diesen Kelch an mir vorübergehen, — mit einem Tropfen der Ölbergsstimmung ist doch auch die Verklärungsbitte gesalbt. Nicht umsonst ist das ἐλήλυθεν ἡ ὥρα so tragisch feierlich an die Spitze des Gebetes gestellt; die Nähe der Opferstunde gibt dem Gebet seine Stimmug, eine auch bei den höchsten Tönen, welche angeschlagen werden, gedämpfte und wehmuthsvolle Stimmung. Mit dem Ruf: die Stunde ist da! tritt der Hohepriester vor den Vater hin und erklärt er sich Willens und bereit, das Opfer darzubringen. Die Bitte: verkläre deinen Sohn! erfleht vom

Vater, dass er das Opfer gnädig entgegennehme, sozusagen die Himmelsweihe auf den Priester und das Opfer niederfliessen lasse. Dadurch eben gibt der Vater kund, dass sein Auge gnädig auf das Opfer niederschaut und er in Huld es aufnimmt, dass er Strahlen göttlicher Majestät verherrlichend in der Leidensnacht, in der dunklen Opferstunde, an dem zermarterten und durchbohrten Leib und Leichnam des Opferpriesters und Opferlammes aufleuchten lässt und dass er nach Vollzug des Opfers den Hohepriester in die volle Himmelsglorie der Gottheit wieder aufnimmt. Um diese Verherrlichung während der Opferdarbringung bittet mehr das erste δόξασον, um die Verherrlichung nach dem Opfer mehr das zweite, mit welchem die genaue Bezeichnung der δόξα verbunden ist. (V. 5). —

*

Wohl scheint diese Bitte des Herrn zu hoch, als dass wir sie mit ihm sprechen könnten; und doch ist ein Eingehen in dieselbe uns nicht unmöglich noch verwehrt. Als Opferweihegebet, als Gebet in der Stunde des Todesopfers mögen wir sie immerhin von den Lippen des Erlösers nehmen, und mag sie der Homilete und Seelsorger dem Gläubigen vorsprechen: Vater verkläre dein Kind, damit dein Kind dich verkläre! So mag das Herz, welches angstbeklommen in die Opferstunde des Leidens und Unglücks eintritt, welches in der Todesstunde zusammenschrickt, berührt von der Luft der Ewigkeit, die ihm schon entgegenweht, mit den Worten des Heilandes um die verklärende Gnade Gottes beten, damit sie das Leidensopfer und Todesopfer weihe und segne und Gottes würdig mache. Kann auch der Christ von der Begründung, welche der Herr seiner Bitte beigibt, persönlich sich nichts aneignen, so soll er doch aus ihr ersehen und lernen, dass immerhin auch beim Menschen die Verklärung in der ewigen Seligkeit bloss eintreten kann, wenn der Mensch seinerseits durch treuliche Erfüllung seines Lebenswerkes hienieden der Verherrlichung Gottes gelebt hat (V. 4), dass die Verklärungsseligkeit als Antwort und Lohn nur der Verklärungsthätigkeit folgt. Der Homilete kann sodann an Epiphanie der schönen Stelle über die Weltherrschaft Jesu V. 2 sich bedienen, deren Scepter ein Scepter des Lebens und der Freiheit ist und nur durch die Besheit der Menschen zum Scepter der Knechtschaft und des Gerichtes wird; ebenso der herrlichen Stelle über die christliche Glaubenserkenntniss V. 3; sie setzt in ihrer Reife und vollen Entwicklung sich in ewiges Leben um, aber Leben ist nur die wahrhaft christliche Erkenntniss; jede andere möchte Gottes-Erkenntniss ohne göttliches Leben und kommt so um Leben und Licht zugleich. — In V. 2 kann man sozusagen eine Naturgeschichte der Kirche finden; darnach ist diese Gottesstiftung das Produkt eines dreifachen Schenkungsaktes: der Vater schenkt dem Sohn die messianische Vollmacht über die ganze Menschheit; der Vater schenkt den Heilserfolg, indem er die wollenden Seelen aus der Menschheit auswählt und zum Sohne zieht; der Sohn schenkt diesen das ewige Leben und bildet aus ihnen seine Kirche. — Das Beispiel des Herrn, welcher auf seine Reden an die Jünger das Gebet folgen lässt, ist bekanntlich von den Predigern in der Weise nachgeahmt worden, dass auch sie ihre Predigten mitunter mit einem Gebet schliessen. Man wird sich in der That für diesen alten homiletischen Gebrauch auf unser Kapitel berufen können, gegen Jungmann (Theorie der geistl. Beredts. II, 341), welcher sich ganz gegen ihn erklärt. Der Hauptgrund, welchen er anführt, dass der Sprung vom receptiven Hören zum activen Beten ein psychologisch allzu schwieriger sei, wird nicht stichhaltig sein.

Es ist von der Predigt vorauszusetzen, dass sie in einer Weise das Gemüth erhebe, dass es der Sphäre des Gebets nahegebracht ist, und dass sie den Willen schon soweit in Mitthätigkeit und Bewegung gesetzt habe, dass der Übergang zur Gebetsthätigkeit keinen Sprung mehr erfordert.

Zweiter Theil.

Die Bitte für die Jünger. V. 6—19.

6. Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις, οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου· σοὶ ἦσαν, καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας, καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν.

7. νῦν ἔγνωκαν, ὅτι πάντα, ὅσα δέδωκάς μοι, παρὰ σοῦ εἰσίν.

8. ὅτι τὰ ῥήματα, ἃ ἔδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον, καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

9. ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ· οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν,

10. καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν, καὶ τὰ σὰ ἐμά· καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς.

6. Ich habe deinen Namen kundgethan den Menschen, die du aus der Welt mir gabst; dein waren sie und mir hast du sie gegeben und sie haben dein Wort bewahrt.

7. Nun haben sie erkannt, dass alles, was immer du mir gabst, von dir ist;

8. denn die Worte, die du mir gabst, habe ich ihnen gegeben und sie haben sie angenommen und sie erkannten wahrhaftig, dass ich von dir ausgegangen und sie glaubten, dass du mich gesandt hast.

9. Ich bitte für sie: nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gabst, weil sie dein sind,

10. und all das Meinige dein ist und das Deinige mein; und ich bin verherrlicht in ihnen.

V. 6. Ob in diesem, wie in den beiden folgenden Versen δεδωκας oder εδωκας zu lesen, oder ob und wie aor. u. perf. wechselt, ist nicht mehr ganz sicher zu entscheiden. Für ein durchlaufendes perf. sprechen nur CXY; ℵABDKL, Tisch. Treg. WH haben in V. 6 den aor., ebenso ABCD in V. 8 an erster Stelle; in V. 7 ist das perf. gesichert durch ℵCDLXYΓΔ und in V. 8 an zweiter Stelle haben es alle Mss. — τετηρηκαν alexandr. Form für τετηρηκασιν BDL, Tisch. Treg. WH. — V. 7. εγνωκαν ABCDL, Tisch. Treg. WH; ℵ hat εγνων, minn. εγνωκα. — V. 8. και εγνωσαν fehlt AD, ist aber durch die anderen gesichert. — V. 11. αυτοι ℵB Tisch ist ουτοι (CLXY Lachm.; Treg. und WH am Rand) vorzuziehen, καγω durch ℵBCDL gegen AYΓΔ gesichert. ω δεδωκας ist durch

11. καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτοί ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν, κἀγὼ πρός σε ἔρχομαι· πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς.

11. Und nicht mehr bin ich in der Welt, und sie sind in der Welt, und ich komme zu dir. Heiliger Vater! bewahre sie in deinem Namen, den du mir gabst, damit sie Eins seien wie wir.

12. ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν, ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοῦς ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ.

12. Da ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in deinem Namen, den du mir gabst, und ich behütete sie, und keiner aus ihnen ging verloren, ausser der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde.

13. νῦν δὲ πρός σε ἔρχομαι καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ, ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς.

13. Nun aber komme ich zu dir, und dieses rede ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich selbst haben.

14. ἐγω δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου, καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου.

14. Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht bin aus der Welt.

15. οὐκ ἐρωτῶ, ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.

15. Nicht bitte ich, dass du sie wegnehmest aus der Welt, sondern dass du sie bewahrest aus dem Bösen.

16. ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσίν, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου.

16. Aus der Welt sind sie nicht, wie ich nicht aus der Welt bin.

ℵABCEGHΓΔ (Tisch. Treg. WH) über allen Zweifel erhoben; Ew., God., Stier verfechten ο nach DXU; ους liest nur D² Vulg.; schwieriger ist die Frage in V. 12; hier ist ους bezeugt durch ADXYΓΔ (Lachm. vgl. Steinmey., Mey.) und man könnte vermuthen, dass ω BCL, Tisch, Treg. WH nach V. 11 conformirt sei; aber das gesicherte και vor εφυλαξα ℵBCL Tisch. Treg. WH duldet jedenfalls die in der Rec. vorgenommene Verbindung ους — εφυλαξα nicht; der Ausfall des και erweckt dringenden Verdacht späterer Umänderung des ω in ους. — εν τω κοσμω nach μετ' αυτων (AXYΓΔ Steinmey.) fehlt ℵBCDL und ist wohl aus dem vorigen V. herübergekommen. — V. 13. Nicht εν αυτοις (DLYΓΔ Lachm.) sondern εν εαυτοις ℵABX, Tisch. WH. — V. 16. καθως εγω ουκ ειμι εκ τ. κ. (ABCDLX Tisch. Treg. WH), nicht καθ. εγ. εκ τ. κ. ουκ ειμι ΔY Rec. — V. 17 σου nach αληθεια haben XYΓΔ syr. arm. aeth.; Stier hält es gegen ℵABCDL, Tisch. Treg. WH; God. lässt es in der 2. A. fallen. — V. 19 εγω vor αγιαζω

17. ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀλήθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.
18. καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον.
19. καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.

17. Heilige sie in der Wahrheit! dein Wort ist Wahrheit.
18. Wie du mich sandtest in die Welt, so habe auch ich sie in die Welt gesandt.
19. Und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit.

„Ihnen, die du aus der Welt mir gabst, habe ich deinen Namen geoffenbart.“ Es ist richtig, dass der Herr hier in seiner Rechenschaftsablegung fortfährt und sein Verherrlichungswerk, das er auf Erden vollbracht, näher beschreibt. Aber es ist ebenso unzweifelhaft, dass er damit nicht das Motiv der vorigen Bitte bekräftigen und weiter ausführen, sondern die zweite Bitte grundlegen und einführen will. Wird ja doch die Schilderung seiner Offenbarungsthätigkeit sofort zu einer Zeichnung derer, welchen diese Offenbarung zu Theil und zum Heil wurde, zu einer einlässlichen Darlegung des Verhältnisses, in welchem diese zu ihm und zum Vater stehen. Schon diese persönliche Wendung, die liebevoll umständliche Personalbeschreibung, welche von den Jüngern gegeben wird, lässt keinen Zweifel daran übrig, dass diese Verse die Einleitung der Bitte für die Jünger bilden. Sonst wäre ja auch gar nicht begreiflich, warum die Schilderung seines Erdenwirkens sich im engen Jüngerkreis halten würde.

Von den Jüngern gelten die folgenden Aussagen. Ihnen habe ich deinen Namen geoffenbart, — deinen Namen (*σοῦ τὸ ὄνομα*), den unendlich herrlichen, den göttlichen, — ihnen, den armen, endlichen Menschen

---

ist mit BCDLXY, Treg. (WH Lachm. in Klammer) gegen ℵA Tisch. beizubehalten, da εγω in ℵ auch an anderen Stellen unberechtigt ausfällt. ωσι και αυτοι ABCDLX Tisch. Treg. WH, nicht κ. α. ω. C³ΓΔ.

V. 6. Lück., de W., Ebr., Weiss, Schanz ziehen die 3 folgenden Verse zum Vorhergehenden; sie seien nähere Erklärung zu ἔργον τελειώσας; letzteres ist richtig und kann mit Chrys., Theoph., Mald. festgehalten werden, wenn man auch mit Tol., Luthdt., God., Schegg, Bisp. u. a. die Verse zur zweiten Bitte nimmt, was ihrer Fassung besser entspricht. — Deinen Namen = Vaternamen, mit Chrys., Aug., Thom. die meisten Älteren und Neueren, aber manchmal in zu vager Auffassung; nur Mald. erklärt sich geradezu dagegen und nimmt nomen mit Cyr. = gloria, mit unglücklicher Berufung auf proverb. 22, 1; doch kommt er in der Erklärung auf das Richtige. Theod. Heracl., Chrys., Theoph., Euth., Aug., Beda nehmen ἐφανέρωσα proleptisch, weil sie die Offenbarungen der Heiden hereinziehen, wogegen Mald. mit Recht sich erklärt. — σοί ἦσαν: durch absolute Prädestination Calv. Beza; durch die Erschaffung Cyr. (Hengst.); durch Erwählung a Lap., Thom., Tol., Corl.; per fidem veteris testamenti Beng., Luthdt.,

auf Erden. Ich habe dein Wesen geoffenbart, soweit es für Menschen kennbar und nennbar ist, — das ist auch hier die Bedeutung von ὄνομα; der Name ist Repräsentant der Person, sofern sie zu anderen in Beziehung tritt und anderen ermöglicht, mit ihr zu verkehren und sie bei Namen zu nennen.

War der Name Gottes vor dem Offenbarungskommen Jesu den Menschen noch nicht mitgetheilt und bekannt? Der A. B. besass den Gottesnamen, und zwar im Gegensatz zum Heidenthum den wahren; aber nicht den vollen und ganzen. Die höchste Offenbarung des Vaters, die es auf Erden gibt, den vollkommensten Gottesnamen, den Menschenlippen aussprechen können, brachte erst der Sohn. Diese Offenbarung concentrirt sich in einem wirklichen Namen, wie auch Augustinus erklärt: non illud nomen, quo vocaris deus, sed illud, quo vocaris pater meus; quod nomen manifestari sine ipsius filii manifestatione non posset. Die Kundgebung des Vaternamens begründet in der That die Vollkommenheit der christlichen Offenbarung und die Kenntniss dieses Namens bezeichnet den Höhepunkt der Gotteserkenntniss. In aller Gotteserkenntniss, ausser der christlichen, finden sich nur einzelne Buchstaben dieses Namens, nicht der Name selbst (Thol.) Aber der Name will wohl und richtig ausgesprochen sein. Nicht darauf liegt in ihm der Ton, dass Gott überhaupt den Menschen gegenüber Vater sei; nicht blosses Symbol der Güte und Fürsorge Gottes ist dieser Name. Das ist nur Eine und nicht einmal die betonte Silbe desselben. Schon St. Augustin definirt den Namen ganz richtig: illud, quo vocaris pater meus. Dass Gott der Vater Jesu Christi ist, darauf liegt der Accent des Vaternamens. Der Sohn erscheint in der Welt; durch sein Wort, sein Werk, seine Person erweist er sich als von Gott gesandt; dieser Gott ist aber sein Vater, so zeugt Wort und Werk weiter, und Er ist dieses Vaters Sohn; und dieser sein Vater ist zugleich unser Vater, der aus Liebe zu uns den eingeborenen Sohn in

---

Stier, Weiss, Keil; durch die providentielle Führung zum Apostelamt Schanz; Ged. betont mit Recht, wenn auch einseitig, die innere Willensrichtung der Apostel. — τὸν λόγον σου, nicht das alttestamentl. Wort, wie Steinmey. will. Über den Unterschied zwischen λόγον und ῥήματα bemerkt Schmieder gut: „Wenn hier und sonst in der hl. Schrift bald das Wort Gottes oder Jesu, bald die Worte Gottes genannt werden, so ist dies nicht einander völlig gleich zu setzen, als ob das Wort nur die Gesammtheit der Worte und Aussprüche des Herrn zusammenfassen wollte. Das Wort Gottes ist vielmehr die höhere Einheit, die in der Vielheit der Worte sich abdrückt . . . Das Wort Gottes ist die Seele der Worte, die Gott spricht, und darum ist es ein grosses Zeugniss, das Jesus seinen Jüngern gibt, wenn er nicht nur sagt: sie haben meine Worte angenommen, sondern sie haben in den Worten das Wort gefunden.“

die Welt sandte (3, 16), und im Sohn uns nahegetreten und kennbar und schaubar geworden ist (14, 9. 11). Das ist die logische Aufeinanderfolge der Offenbarungsgedanken; so ward der Vatername Gottes der Menschheit mitgetheilt. Nun ist ein Blick uns eröffnet hinein ins tiefste Gotteswesen, in welchem die Mehrheit göttlicher Personen in der Einheit göttlicher Substanz beschlossen liegt, und hinein ins Geheimniss der Heilsliebe Gottes, in welcher er sein Vaterherz gegen die Menschen erschliesst, für sie den Sohn hingibt und den Geist sendet.

Diese Offenbarung hat der Herr an alle Kinder Israels ergehen lassen, aber nur wenige haben sie angenommen und nur von ihnen wird hier geredet. Ihnen hat er es zum Heil geoffenbart, die der Vater ihm gab. Sie sind durch seine Offenbarung zum Glauben, zur Erkenntniss des Vaters, damit in die Gemeinschaft des Sohnes und Vaters gekommen; denn nach seinem Wort kommt alles zu ihm, was der Vater ihm gibt (6, 37) und kann niemand zu ihm kommen, wenn nicht der Vater ihn zieht (6, 44). Der Vater ziehet die Seelen durch den Zug der Gnade; die, welche dem Zug folgen, schenkt er dem Sohne, und dieses Schenken ist ebenso Ergebniss ewiger göttlicher Erwählung, wie Erfolg menschlichen Verhaltens dem Zug der Gnade gegenüber. Das Schenken findet in der Weise statt, dass der Vater sie herausnimmt und ausscheidet aus der ungläubigen Welt und sie, die Elite der Menschheit, dem Sohn übergibt als Grundstock des messianischen Volkes.

Die folgenden, sprachlich lose aneinandergefügten, innerlich durch die Consequenz göttlichen Heilsrathschlusses und Heilsprozesses verknüpften Sätzchen geben gleichsam eine gedrängte Geschichte der Jünger, ihres Anfangs und Fortgangs auf dem Weg des Heiles. „Dein waren sie“; dem Vater gehörten sie an, nicht bloss durch den allgemeinen Titel der Erschaffung, aber auch nicht durch den einer absoluten Prädestination, welche eben sie zum Heil genöthigt hätte, auch nicht durch ihre Zugehörigkeit zum A. B., welche ja an sich dem göttlichen Heil noch nicht näher bringt, sondern einerseits durch die vom menschlichen Willen nicht abschende Erwählung zum Heile, andererseits durch die Stellung und das Verhalten eben dieses ihres Willens. Schon ehe sie Christen wurden, war die Hauptrichtung ihres Herzens, bei aller jüdischen Befangenheit, aller Sinnlichkeit ihrer Vorstellungen, ihres Glaubens und Hoffens, doch eine solche, dass sie Gott innerlich angehörten, nämlich eben durch die nicht bloss fleischliche, sondern auch geistige Zugehörigkeit zum Volk der Erwählung. Und die Seelen, die in weichem Herzen das Siegel göttlicher Erwählung eingeprägt trugen und durch dasselbe als Eigenthum Gottes gestempelt waren, sie gab

der Vater dem Sohn, damit er das messianische Siegel ihnen aufdrücke: „und mir hast du sie gegeben“. An ihnen war sein Wort nicht verloren, das ja des Vaters Wort ist: „dein Wort haben sie bewahrt“. Sie als erwählte und erklärte Kinder des Vaters erkannten alsbald, dass Jesu Lehre vom Vater komme, und bewahrten sie daher in ihrem Herzen und bewahren sie noch (perf.). So sind sie zum messianischen Heil gekommen. Es waren Seelen, die Gott nahe waren durch ihre innere Verfassung und daher Gottes Wort hörten (8, 47), die aus der Wahrheit waren und die Wahrheit thaten, daher ans Licht der messianischen Offenbarung kamen (3, 21), die den Willen Gottes thun wollten und daher fähig waren, die Lehre Jesu zu prüfen, ob sie aus Gott sei (7, 17).

„Nun haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir ist.“ Nicht haben sie, wie die Judäer, das Ohr verschlossen gegen die Stimme Jesu, sie haben sein Wort aufgenommen und ins Herz gelegt. Dadurch sind sie nun, seit sie mir gehören und an mich sich angeschlossen, zur Erkenntniss gelangt, dass alles, was immer du mir gabst, von dir ist, d. h. dass mein ganzes öffentliches Wirken, die Lehren und Wunderwerke, die zum messianischen Auftrag gehören, göttlicher Art sind, auf Gott als Ursprung zurückweisen, dich als meinen Vater, mich als deinen Sohn erweisen.

Diese Erkenntniss des Göttlichen in der Wirksamkeit Christi bildete sich aber auf dem im folgenden Vers gezeichneten Wege. „Denn die Worte, die du mir gabst, habe ich ihnen gegeben und sie haben dieselben angenommen, und sie haben wahrhaftig erkannt, dass ich von dir ausgegangen, und geglaubt, dass du mich gesandt hast.“ Jesus gab ihnen die vom Vater anvertrauten Worte; die Offenbarung, die zu bringen der Vater ihn in die Welt sandte, liess er ihnen zu Theil werden, und sie nahmen sie auf, und dieser in Geist und Herz

---

V. 7. Es ist willkürlich, πάντα ὅσα δεδ. μοι auf das Lehramt zu beschränken (Chrys., Euth.; de W.); das folgende ῥήματα berechtigt nicht dazu.

V. 8. Cyr., Tol. denken bei ἐξῆλθον an die ewige Zeugung, wesswegen Tol. erklärt: isti noverunt me a te exiisse, hoc est credere et nosse verum deum, et crediderunt, me a te missum, hoc est credere Jesum Christum. Dann wäre aber der Wechsel zwischen ἔγνωκαν und ἐπίστευσαν unerklärlich. Auch Aug. confundirt beides und nimmt daher auch das gleiche Objekt für Erkennen und Glauben: quod enim dixit, cognoverunt vere exponere voluit adjungendo: et crediderunt; hoc itaque crediderunt vere, quod cognoverunt vere: id enim est: a te exivi, quod est: tu me misisti. Ebenso wird Steinmey., so richtig seine Bemerkung ist, dass Gnosis und Pistis im Verhältniss des Ineinander stehen, der doppelten Objektssetzung nicht gerecht.

gelegte Wahrheitssame trieb als goldene Frucht eine feste, sichere, volle Erkenntniss, dass Jesus wirklich von Gott ausgegangen sei. Schon die Worte Jesu, die allerdings nicht ganz losgelöst von den Werken zu denken sind, auf welche sie ja selbst hinweisen, führten die Jünger zu dieser Erkenntniss. Ihnen stand fest, dass Jesus von Gott ausgegangen sei; diese Überzeugung bildete sich weiter zur Erkenntniss, dass er vom Vater komme, d. h. nicht bloss in irgend einem, sondern im Sohnesverhältniss zu Gott stehe. So ward ihre Erkenntniss eine christliche; sie erkannten Gott als Vater, Jesus als Sohn. Die zweite Frucht jenes Samens aber war der Glaube, dass der Vater Jesus gesandt habe. Nachdem sie schrittweise zuerst das Göttliche in Jesus geahnt, dann seine innigste Beziehung zu Gott erkannt, dann als Gottes Sohn ihn erfasst hatten, so glaubten sie nun mit einem das ganze Innere durchdringenden und bestimmenden Glauben, dass Jesus der Gesandte des Vaters, dass er der wahre Messias sei, dass folglich der Vater seinen Sohn als Messias in die Welt gesandt habe. So haben sie die ganze Heilsoffenbarung sich angeeignet, sie haben angenommen — sie haben erkannt — sie haben geglaubt, angenommen die göttliche Wahrheit aus dem Munde Jesu, aus dem Worte Jesu seine göttliche Herkunft und Person erkannt, auf Grund dieser eigenen inneren Überzeugung ihr ganzes Wesen gläubig hingegeben an das Heil in Christus. Annehmen — Erkennen — Glauben, das sind die drei Schritte ins volle Licht des Christenthums.

Diese schöne Schilderung dessen, was die Jünger sind, was sie waren und was sie geworden, und wie sie dem Vater und Sohn so nahe gekommen, ist ihrem Inhalt und ihrer Form nach ein Lobpsalm und ein Dankeslied, in welchem der Herr ebenso seiner Freude über die Jünger vor Gott Ausdruck gibt und dem Vater Rechenschaft über sie ablegt, wie er ihr eigenes Gemüth mit süssem Trost und heiligem Selbstvertrauen durchdringt. Fast möchte das Zeugniss, welches der Herr in diesen kleinen, lose verbundenen und doch sich in einander drängenden Sätzchen den Jüngern ausstellt, zu glänzend erscheinen. Sie sind ja freilich nicht vollkommen, noch mancher Förderung und Stärkung bedürftig. Aber die noch unvollkommene Erkenntniss, der noch mangelhafte Glaube wird doch als wahre Erkenntniss und wahrer Glaube anerkannt; denn ihr Wille wenigstens war gut und daher sie der Vervollkommnung fähig und würdig. Und er erfleht sie ihnen.

Für sie — bittet Er; Er (ἐγώ), der ihnen das Wort der Wahrheit gereicht hat und an den sie in lebendigem Glauben sich angeschlossen, — für sie, die er eben so herzlich dem Vater vorgeführt und vorgestellt hat. Ich — für sie, darin liegt eine ebenso kurze

als kraftvolle Begründung und Empfehlung der Bitte. Aber noch viel mächtiger wird dieselbe motivirt durch den Beisatz: „nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gabst, weil sie dein sind.“ Liegt aber darin nicht eine grosse Härte gegen die Welt? Ist sie denn also von seinem Beten ganz ausgeschlossen? Nicht von allem Beten ist sie ausgeschlossen, aber von diesem Gebet für die Jünger, in welches sie gar nicht miteinbezogen werden kann, seiner Form und seinem Inhalt nach. Dies Gebet soll für die Jünger ganz speziell verrichtet werden, und dass es diesen allein gelte, ihnen, die nicht zur Welt gehören, sondern in ganz besonderer Weise des Vaters Kinder und seines Schutzes würdig sind, wird zur kräftigsten Empfehlung der Bitte betont und hervorgehoben. Sonst betet der Herr ja wohl auch für die Welt. Wie er die Seinigen angehalten hat, der verfolgenden und lästernden Welt mit Segensgebeten zu begegnen (Matth. 5, 44), so hat er selbst am Kreuze sein erstes Gebet emporgesandt für seine Feinde aus der Welt (Luc. 23, 34), und auch ins hohepriesterliche Gebet flicht er den Wunsch und die Bitte ein, dass die Welt zum Glauben komme, dass der Vater ihn gesendet (V. 21); ja eben dieses Gebet für die Jünger ist im Grunde auch ein Segensgebet für die Welt, an welche die Jünger als Heilsboten gesendet werden sollen. Hier aber soll die Bitte für die Jünger dem Vater besonders nahe ans Herz gelegt werden; desswegen der ausdrückliche Hinweis darauf, dass die empfohlenen Schützlinge nicht der im Unglauben liegenden Welt angehören, aus welcher nur noch eine verhältnissmässig kleine Zahl den Weg zum Heil finden wird, sondern in herrlichem Gegensatz zur Welt stehen, — des Vaters sind, also von ihm auch besonderen Schutz erwarten dürfen.

Nun hat sich aber der Herr in der Dringlichkeit seiner Begründung scheinbar in einen Widerspruch verwickelt. Er hatte den Gegensatz der Jünger zur Welt betont, aus welcher sie durch des Vaters Heilsberufung entnommen und ins Heilsgebiet und Eigenthum des Sohnes

---

V. 9. Das „nicht für die Welt“ wurde von Irrlehrern aller Zeiten, von Faustin, Gottschalk, Calvin zum Beweis missbraucht, dass die Erlösung nicht für alle sei, sondern nur für einen Kreis von Erwählten. Noch Hengst., Lampe lesen unexegetisch aus der Stelle die absolute Prädestination heraus. Es ist aber auch unberechtigt, den Begriff des κόσμος einzuengen und darunter nur die verstockten und verworfenen Elemente, mit Ausschluss der noch bekehrbaren zu verstehen Aug., Thom. (Mai., Bisp. vgl. Schegg). Luthardt richtig: „diese Bitte kann er nicht für die Welt thun; denn weder passt für sie die Begründung V. 6—8, zusammengefasst in σοί εἰσιν V. 9, noch der Inhalt der Bitte, nämlich Bewahrung und Vollendung dessen, was sie sind, während bei der Welt Christus bitten muss, dass sie aufhören möge zu sein, was sie ist.“

übergetreten sind, — dies der Grund, warum er für sie bittet. Weiter hatte er ihre Stellung zum Vater hervorgehoben, welchem sie ja angehören, — dies der Grund, warum er den Vater für sie bittet, warum der Vater ihnen Schutz schuldig ist. Sie sind mein — sie sind dein, dies sind die Angelpunkte der Motivirung, die nach menschlichem Eigenthumsrecht nicht zusammenfallen oder in gleicher Linie liegen zu können scheinen. Der Lösung des Scheinwiderspruchs ist das kleine Sätzchen gewidmet, das am besten noch von ὅτι abhängig gedacht wird: „und weil all das Meinige dein ist, und das Deinige mein". Der Satz ist weder formell noch inhaltlich blosse Parenthese; es kommt ihm insofern eine selbständige Bedeutung zu, als in ihm, neben der Lösung jenes lieblichen Widerspruchs, die beiden zuvor beigebrachten Motive kräftig zusammengeschlossen werden: diese Jünger, für welche ich flehe, müssen dir und mir gleicherweise am Herzen liegen; sie sind mein, und doch kann ich ebenso sagen, sie sind dein, — sie sind unser, denn alles ist uns ja gemeinsam.

Sprachlich lose ist das folgende Sätzchen angeheftet: „und ich bin in ihnen verherrlicht". Aber es ist eben die Eindringlichkeit der Rede und die Dringlichkeit der Bitte, welche sich solch lockerer Satzverbindung bedient und Motiv an Motiv drängt. Die Rede gliedert sich weit besser und der selbständige Gedanke des kleinen Satzes kommt viel besser zum Recht, wenn man ihn nicht mehr von ὅτι abhängen lässt. Man darf dann auch keine künstliche Verbindung herstellen wollen zwischen diesem und dem unmittelbar vorhergehenden

---

V. 10. Weiss will den Satz nur für die messianische Gemeinschaft gelten lassen, wogegen die Väter und die Meisten die Wesensgemeinschaft hereinnehmen. Schmieder: Zwischen göttlichen Personen ist der Unterschied zwischen Mein und Dein nur dieser, dass wenn eine göttliche Person zur andern spricht: dies ist meiu, das nur bedeutet: es ist durch mich dein, und wenn sie spricht: dies ist dein, es nur bedeutet: es ist durch dich mein. Zu καὶ δεδοξ. bemerkt Grot. gut: itaque in ipsorem persona mea res vertitur. Mey., Keil, Schegg ist für, Weiss, Schanz gegen die Abhängigkeit des δεδοξ. von ὅτι. Chrys., Aug., Bed. (Bisp., Mey., Lück.) finden die Verherrlichung in der Predigt der Apostel und nehmen daher eine Prolepsis an; Theoph., Euth., Mald. und die meisten Neueren im Glauben der Jünger; Keil nimmt mit Recht eine gewisse Verherrlichung auch vor der Welt herein. Schegg, Luthdt. bringen καὶ δεδοξ. mit dem τὰ ἐμὰ σά in Verbindung: es ist Gottes Sache, um welche es sich bei Jesu Bitte handelt, denn bei dem absoluten Gemeinschaftsverhältniss von Vater und Sohn ist Jesu Verherrlichung in den Jüngern zugleich die des Vaters; Weiss verbindet es mit dem zweiten Glied = in der Verherrlichung des Sohnes zeigt es sich, dass die Gottangehörigen zugleich die Seinigen sind. Ein derartiger Zusammenhang ist nicht vorhanden.

Satz; das καὶ δεδόξασμαι darf weder mit τὰ σὰ ἐμά in logisch nächsten Zusammenhang gebracht werden, so dass der Sinn wäre: was dein ist, ist mein, daher bin auch ich in ihnen verherrlicht, welche dein sind, oder: die Deinigen sind auch die Meinigen, sofern ich durch sie verherrlicht bin, — noch mit dem andern Gliede τὰ ἐμὰ σά = was mein ist, ist dein und die Verherrlichung, die mir zu Theil wird, ist zugleich deine Verherrlichung. Dieser Zusammenhang ist künstlich construirt und eingetragen. Es fügt sich vielmehr dem Motiv: sie sind dein und unser, ein weiteres an, das für ihre Beschützung spricht: ich bin in ihnen verherrlicht. Darin liegt ein erster leiser Hinweis auf den Beruf der Jünger, der zum Ziel und Zweck die Verherrlichung Jesu hat, wie das Erdenwerk des Sohnes die Verherrlichung des Vaters bezweckt. Aber man darf die Verherrlichung, welche durch die Jünger dem Herrn wird, nicht proleptisch auf die spätere Predigt der Apostel deuten. Vielmehr gilt das Wort zunächst von der in ihrem Innern, in ihren gläubigen Herzen dem Heiland bereiteten Verklärung; sie haben seine Herrlichkeit erkannt als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, und so hat seine δόξα in ihrem Herzen einen Altar gefunden, auf dem sie anerkannt und angebetet wird. Man kann aber auch anfügen, dass die innere Verherrlichung schon in gewissem Masse zu einer äusseren Verherrlichung vor der Welt geworden ist. Sind doch die Jünger aus dem Judenthum und aus ihren vorigen Lebenskreisen unbedenklich herausgetreten, um seine Ehrenwache und seinen Hofstaat zu bilden, und bereits haben sie ja auch begonnen, dem Predigtamt obzuliegen und so, sei es auch in bescheidenen Anfängen, thätig zu sein für Verherrlichung des Namens Jesu. „Schütze sie, denn in ihnen ist zugleich das Werk der Offenbarung und Verherrlichung meiner Person (und damit deiner Person) zu schützen," — das liegt in diesem Motiv. Von dieser ersten Andeutung an leitet das Gebet allmählig aber unverkennbar über zur amtlichen Stellung der Jünger in der Welt, auf ihre Bedeutung für das messianische Werk, welches sie als Organe und Gesandte Jesu in der Welt fortzuführen haben.

Darum zunächst die Erinnerung daran, dass er die Welt verlässt und die Jünger in der Welt zurücklässt. „Ich bin nicht mehr in der Welt, sie aber sind in der Welt, und ich komme zu dir." Das ist ebenso weitere Begründung, warum er für sie bittet,

---

V. 11. Schegg glaubt alle Sätze bis zu πάτερ ἅγιε von ὅτι abhängig, was die Rede ermüdend und schleppend macht; gleich ihm finden Thom., Mald. (Luthdt.) in den 3 ersten Sätzchen von V. 11 das dritte Motiv zu ἐρωτῶ, während andere (Mey., Mai., Keil, Schanz) dieselben zu τήρησον nehmen. Die Frage ist von keinem Belang, da ja auch das ἐρωτῶ, welches die Bitte ankündigt, von

als unmittelbare Einführung der Bitte selbst. Wollte man das Gebet zergliedern, so ergäbe sich diese Gedankenfolge: ich bitte — denn sie sind mein; ich bitte dich für sie, denn sie sind dein; ich bitte für sie, denn auf ihnen ruht meine Verherrlichung in der Welt; in der Welt — ich bin nicht mehr in der Welt, mein Fuss steht schon auf der Schwelle in die himmlische Glorie; sie aber sind noch in der Welt, bedürfen also des Schutzes und der Hilfe; ich komme zu dir und kann sie nicht mehr schützen wie bisher, also schütze du sie. Es liegt ein überaus wehmüthiger Klang in diesem Hinweis auf sein Weggehen von der Welt und ihr Bleiben in der Welt. Der Gedanke an ihr Alleinsein taucht seine Seele in Mitleid und Wehe.

„Heiliger Vater", so wird nun die Bitte formulirt, welche V. 9 angekündigt und in den folgenden Versen dem Vater ans Herz gelegt worden, „bewahre sie in deinem Namen!" Unzweifelhaft steht die nur hier von Jesus gebrauchte Anrede an den Vater in einer inneren Beziehung zu der an sie geknüpften Bitte, und zwar als ein aus dem Wesen Gottes geschöpftes Motiv ihrer Erfüllung.

Als Grundbedeutung des alttestamentlichen Kadosch, von welchem ἅγιος die Übersetzung ist, ergibt sich aus den betr. Stellen sowohl wie aus der Etymologie (Wurzel Kad = scheiden, trennen) der Begriff des Abgesondertseins, des Unterschiedenseins. Als Prädikat kommt dieser Begriff in erster Linie und ursprünglich nicht dem Geschöpf und den geschöpflichen Dingen zu im Sinne von abgesondert für Gott, Gott geweiht, sondern Gott selbst, von welchem er erst auf die Kreatur übertragen wird. Auf Gott angewendet, bezeichnet er den Gegensatz, in welchem Gott zur Welt, d. h. zur sündigen Menschheit steht, die

---

τήρησον, welches sie ausspricht, nicht getrennt werden kann. — Über den Begriff von ἅγιος vgl. Cremer, Wörtb. der neut. Gräc. und die dort S. 38 verzeichnete reichliche Literatur; Steinmey. S. 100 ff. Die Ableitung des Kadosch von der Wurzel Kad = trennen, ist die von Fleischer, Delitzsch, Cremer recipirte. Rupert. findet erstmals in ἅγιε eine Beziehung zum Inhalt der Bitte. Ἐν ὀνομ. Cyr. erzwungen: in mir, der ich den Gottesnamen mit dir theile; Theod. Mops. = in deinem Vaternamen, sei ihnen Vater wie mir; die meisten Alten = in deinem Schutz (Chrys., Theoph., Euth., Thom., Mald., Tol.). Von den Neueren bemühen sich Stier, Keil, Weiss, Schanz die Bedeutung von ἐν. ὀν. zu vertiefen, um nicht bei der Erklärung im Bekenntniss deines Namens (de W., Mey.) stehen zu bleiben. — Zu ᾧ δεδ. vgl. die textkrit. Bemkgen. Stier mit Unrecht: aus der Beziehung des ᾧ auf ὄνομα ergebe sich ein flacher Sinn; God. beruft sich dagegen auf die Schrift, welche nirgends sonst von einem Geben des Namens rede, und will für ᾧ eher noch, unter Berufung auf V. 2 (πᾶν ὃ δεδ. — αὐτοῖς) ὃ lesen, was von den Jüngern gelten würde und zu αὐτοὺς appos. wäre; so auch Beng., Stier, Steinmey.; aber die Frage ist in erster Linie eine textkritische, und das Geben des Namens

Opposition gegen das Widergöttliche. Diese Opposition ist aber so wenig ein negatives Verhalten und führt so wenig etwa zur völligen Lostrennung Gottes von der Menschheit, zur gänzlichen Beziehungslosigkeit zur Welt, dass sie vielmehr gerade die Annäherung an die Menschheit bewirkt zum Zwecke der Entsündigung aller, welche aus dem Sündenbann erlöst werden wollen und können, und zum Zwecke der Richtung und Vernichtung der Sünde an allen, welche sich ganz ihr hingegeben haben. In dieser Stellung zur Menschheit und Sünde liegt die Heiligkeit Gottes begründet; ausser ihm ist heilig nur, wer durch ihn, durch seine erlösende Heilsthätigkeit der Weltgemeinschaft entnommen, in die Gemeinschaft Gottes gehoben und in denselben Gegensatz zu Welt und Sünde gestellt wird.

Dass an unserer Stelle nicht nach abgeleiteten Bedeutungen von *ἅγιος* zu suchen, vielmehr die Grundbedeutung festzuhalten sei, erhebt der Zusammenhang über allen Zweifel. Der Gegensatz gegen die Welt zieht sich durch die ganze Bitte für die Jünger hindurch. Das wird eben betont, dass sie, weil in der Welt, des Schutzes bedürftig seien, und das wird im Folgenden hervorgehoben, dass die Welt sie hasse und sie nicht von der Welt seien (V. 13. 16). Und der Inhalt der Bitte für sie ist die Bewahrung in des Vaters Gemeinschaft. Damit ist der Zusammenhang des *πάτερ ἅγιε* mit *τήρησον* hinlänglich klar. Das göttliche Wesen, sofern es im Gegensatz zum sündigen *κόσμος* steht, wird angerufen zu Gunsten der Jünger, welche in der Welt sein und bleiben müssen, aber von der Weltgemeinschaft frei erhalten, in des Vaters Gemeinschaft bewahrt werden sollen.

Man wollte bei Erklärung des *ἐν ὀνόματί σου* sich nicht begnügen mit der Deutung: in deinem Schutz, im Bekenntniss deines Namens,

---

ist weder ein inadäquater, noch ein nichtssagender, noch ein unverständlicher (vgl. V. 6) Ausdruck; (vgl. das Geben der Glorie V. 24). Ἵνα lassen alle Neueren von τήρησον abhängen. — ὦσιν ἕν = durch die Liebe Lück., Olsh., Ew.; = im Frieden Gottes de W.; = in Gleichheit der Gesinnung, so die Alten (Tol. concordes unanimes pacifici inter se in uno spiritu, una fide, una caritate; Mald.: consensu voluntate caritate concordia spiritus), Mey, Schanz. Die richtige Erklärung (vgl. Keil) fasst alle diese einzelnen Momente in sich. Die Arianer kehrten die Stelle gegen die substanzielle Einheit von Vater und Sohn; den Jüngern werde die Einheit in der Liebe erfleht, als solche sei also auch die von Vater und Sohn zu denken. Hiegegen beruft sich Athanasius darauf, dass καθώς eine Vergleichung, keine absolute Gleichheit einführe. August. und Ambros. kehren die Stelle gegen die Arianer selbst, indem sie die Substanzeinheit der Menschen unter sich betonen. Cyrill will tiefer gehen und auch zwischen Menschen und Gott eine Art Naturband, eine substanzielle Einheit statuiren (dial. 1) und verweist mit Hilarius (lib. 8 de trin.) auf die Communion.

im wahren christlichen Glauben (Deutungen, welche auch aus der Formel ἐν ὀνόματι gar nicht zu begründen sind) und suchte zu tieferer Auffassung vorzudringen. Die einfachste und nächstliegende Erklärung ist hier zugleich die tiefsinnigste. Auch hier ist der Name Repräsentant der Person, sofern durch die Offenbarung eine Lebensbeziehung zu ihr ermöglicht und angeknüpft ward. Sie sollen bewahrt werden im Vater, d. h. in der durch die Offenbarung Jesu gestifteten neuen Lebensgemeinschaft mit dem Vater. Nun gewinnt auch der Beisatz: „welchen du mir gabst" sein volles Recht, und es ist ganz unnöthig, die Lesart zu ändern und künstlich diesen Nebensatz auf die Jünger zu beziehen. Der Vater hat seinen Namen dem Sohn gegeben, scil. um ihn kundzuthun (V. 6. 8), d. h. er hat ihm den Auftrag gegeben, sein Wesen den Menschen zu offenbaren, so dass sie in Verkehr und Gemeinschaft mit ihm treten, mit Namen ihn nennen konnten; die Jünger haben die Offenbarung angenommen und sind so in des Vaters Gemeinschaft eingetreten, in welcher nun der Vater sie erhalten möge.

„Damit sie Eins seien gleichwie wir." Das gehört nicht zum Neben-, sondern zum Hauptsatz: bewahre sie; denn diese Einheit erscheint auch V. 21 als Hauptziel der ganzen Fürbitte. Zweck und Frucht ihrer Bewahrung soll ihre Einheit sein, eine Einheit, welche der von Vater und Sohn entspricht. Man definirte diese Einheit als Gleichheit der Gesinnung, Vereinigung in Glaube und Liebe. Das ist nicht unrichtig, wird aber dem unendlich erhabenen und majestätischen Vergleich, in welchen diese Einheit gestellt wird, ebensowenig gerecht als dem ganzen Zusammenhang, aus welchem vor allem der Begriff dieser Einheit zu entnehmen ist. Aus letzterem ergibt sich, dass diese Einheit durch die Bewahrung im Namen, d. h. in der Gemeinschaft des Vaters sich herstellen soll, also offenbar in dieser Gemeinschaft mit dem Vater ihren tiefsten Lebenspunkt hat. Das Band, welches mit dem Vater verbindet, dessen Namen der Sohn kundgemacht hat, ist zugleich das goldene Band dieser Einheit. Die grossartige Vergleichung „wie wir" weist also in Verbindung mit jener Bitte selbst zunächst auf den Quellpunkt dieser Einheit der Gläubigen; sie ist Ausfluss jener Einheit, welche zwischen Vater und Sohn besteht. Christus, Eins mit dem Vater, hat den Vater geoffenbart, und durch den gläubigen Anschluss an Christus sind die Jünger in die Gemeinschaft des Vaters eingetreten. So ist die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn gleichsam ihnen zu Theil geworden. Aber schon St. Augustin macht mit Recht darauf aufmerksam, dass es nicht heisse: damit sie Eins seien mit uns, sondern: wie wir; nicht von der Vereinigung der Jünger mit Vater und Sohn ist die Rede, sondern von ihrer Ein-

heit unter sich. Jenem ersten Gedanken, dass die Gemeinschaft der Jünger unter sich beruhe auf ihrer Gemeinschaft mit dem Vater und in letzter Linie auf der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, welche ihnen zum Bewusstsein und zu gut gekommen ist, schliesst sich der zweite an, dass die Jüngergemeinschaft wie Ausfluss, so auch Abbild und Nachbild der Einheit zwischen Vater und Sohn sei. So sollen sie unter sich verbunden sein, wie der Vater und Sohn, d. h. durch völlige Einheit des Lebens und Wesens; nur ist natürlich hier ethisch zu nehmen, was dort substanziell ist, hier Wirkung der Gnade, was dort ursprüngliches und unveränderliches Wesen, hier in relativer Vollkommenheit zu denken, was dort absolut vollkommen ist.

Diese beiden Hauptgedanken sind also festzuhalten, einmal, dass die Jüngereinheit eine Gleichheit des ganzen Wesens, Lebens, Wollens und Thuns bedeutet und in dieser ihrer relativen Vollendung eine Abschattung der innergöttlichen Gemeinschaft darstelle; sodann, dass jene Einheit der Jünger unter sich nur durch die Gemeinschaft hergestellt wird, in welche sie mit dem Sohn und Vater treten. Und, fügen wir bei, mit dem hl. Geist; er ist nicht genannt, aber in ἡμεῖς und in τήρησον mitgedacht. Er ist es offenbar, durch welchen der Vater diese Bitte des Sohnes erfüllt und welcher das τηρεῖν wie das nachher erbetene ἁγιάζειν vollbringt. Auf das Bewahren und Heiligen der Gläubigen, vor allem der Apostel, zielt alles ab, was nach Jesu Verheissung das Wirken des hl. Geistes ist. Nun ergibt sich folgende gnadenreiche Heilsgeschichte der Jünger. Der Sohn hat den Vater ihnen geoffenbart; dadurch sind Lebensbeziehungen zwischen ihnen und dem Vater geknüpft worden; sie wurden dem Weltverderben entnommen und in die Sphäre heiligen ewigen Lebens erhoben; in dieser Sphäre sind sie nun auch unter sich geeint mit einer Einheit, welche im Himmel wie Urbild so Quelle hat, und welche in der Geistessendung durch den Vater besiegelt werden soll. Diese Einheit der Jünger, vollendet durch den Geist, ist, wie sich von selbst versteht, die Einheit der Kirche. Die Verbindung der Gläubigen auf dem durch die messianische Offenbarung neu geschaffenen Boden der Übernatur, der Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, so dass nun diese Gläubigen Ein Herz, Eine Seele (act. 4, 32), Ein Leib, Ein Geist (Eph. 4, 4) sind, — das ist die Kirche; ihr wesentliches Merkmal ist eine Einheit, welche nur mit der Einheit der drei göttlichen Personen zu vergleichen ist, ihr nahekommt, weil sie von ihr kommt.

Das Wort: „ich bin nicht mehr in der Welt, ich komme zu dir“ nimmt der Herr in V. 12 und 13 wieder auf; er knüpft daran einen Rückblick auf sein Zusammenleben mit den Jüngern auf Erden, um

darzuthun, dass er bisher das den Jüngern geleistet, um was er jetzt den Vater für sie bittet, und um zu begründen, warum er selbst nicht fürderhin wie bisher den Jüngern Schutz und Fürsorge angedeihen lasse, sondern sie dem Vater anempfehle. „Da ich bei ihnen war, erhielt ich sie in deinem Namen, den du mir gabst.“ Bisher hat er für sie gesorgt; in treue Obhut hat er sie genommen; durch sein Wort, welches das Wort vom Vater und des Vaters Wort war, hat er in die Gemeinschaft mit dem Vater sie versetzt und in dieser Gemeinschaft durch seine fortgesetzte belehrende und erziehende Thätigkeit sie erhalten. Er hat sie aber auch beschützt; nachdem sie aus dem Weltverband gelöst waren, hat er dafür Sorge getragen, dass sie nicht durch die vielen, vom Reich des κόσμος ausgehenden bösen Einflüsse, Anfechtungen und Gefahren aus dem neuen Lebensstand wieder herausgerissen und abermals in den Pestkreis der Welt zurücksinken würden. Mit dem Erfolg hat sein Auge über sie gewacht, dass keiner verloren ging, — keiner bis auf Einen, den Sohn des Verderbens, fügt er schaudernd bei.

Auch ihn hatte er in die Namensgemeinschaft mit dem Vater aufgenommen; auch ihn suchte er in der Seelengemeinschaft mit dem Vater zu erhalten. Aber der Glaube des Jüngers starb ab, und wegen der schlechten Willensrichtung des Jüngers konnte die fürsorgende Liebe des Meisters keinen andern Erfolg erzielen, als ein äusserliches Verbleiben des Jüngers in der äusseren Gemeinschaft. Der Schutz gegen die Ansteckung und Verführung der Welt, die eindringlichen fortgesetzten Mahnungen und Warnungen fruchteten nichts, weil der Jünger selbst sein ganzes Herz hingab an die Welt und ihre Güter, und schliesslich mit der Welt gegen den Gottessohn sich verschwor

---

V. 12. Εν τῷ ὀνομ. ist selbstverständlich hier in demselben Sinn zu nehmen, wie V. 11, was bei unserer Fassung keine Schwierigkeit macht; Aug., Chrys., Cyr., Mald., Tol. verstehen das Wort vom Menschen Jesus, welcher nur in des Vaters Namen und Auftrag habe handeln können, wozu sie die falsche Erklärung von ἐν ὀν. führt. Für ᾧ δεδ. lesen οὓς, das zu ἐφύλαξα als Objekt genommen wird, Chrys., Aug., Rup., Mald., Tol.; von den Neueren God., Schegg. Mit Berufung auf Matth. 12, 4; Luc. 4, 26 f. will God. die aus dem εἰ μὴ sich ergehende Folgerung abschneiden, dass auch Judas zu denen gehört habe, welche von Jesus bewahrt und beschützt wurden, oder vielmehr, weil er οὓς δεδ. liest, zu denen, die der Vater dem Sohn gab; so auch Corl. und Scholt., welche εἰ μὴ = ἀλλὰ nehmen, was aber unberechtigt und bei der rechten Lesart und Erklärung unnöthig ist. — Die auf V. 10 zurückgreifende Erklärung und Unterscheidung von Steinmey.: sie sind dein geblieben, ich habe sie dir bewahrt; sie sind mein geblieben, ich habe das Meinige behütet, ist künstlich und willkürlich. — υἱὸς τῆς ἀπολ. nicht perditioni praedestinatus August. vgl. Hengst.,

und verbündete. So ist aus dem Kinde Gottes der Sohn des Verderbens geworden. Der schaurige Name drückt beides aus, sowohl dass sein Träger mit freiestem Willen und mit ganzem Willen sich selbst dem Verderben der Sünde anheimgegeben habe, wie das „Kind des Lichtes“ sich ganz der Wahrheit hingegeben hat, als auch, dass er nun in Folge seiner Willensentscheidung unrettbar dem Verderben verfallen, vom Verderben umstrickt sei, wie das Kind des Todes (*υἱὸς θανάτου* 2 Sam. 11, 5) unabänderlich sterben muss.

Darin aber, dass dieser verloren ging, erfüllte sich die Schrift. Schon früher (13, 18) hatte der Herr mit Beziehung auf Judas eine Schriftstelle citirt, Ps. 40, 10: der mit mir das Brod isst, erhebt gegen mich seine Ferse. Dieses Schriftwort, welches die schmähliche That des Verräthers voraussagt und deren Verwerflichkeit kennzeichnet, hat der Herr wohl auch hier im Auge. Wohl ist dort der Zusammenhang ein anderer; an jener Stelle soll das Schriftwort erklären, warum er einen Verräther in den hl. Kreis aufgenommen: es geschah, damit die Schrift erfüllt würde, wonach der Messias durch einen seiner Vertrauten den Todesstoss empfangen soll. Hier rechtfertigt sich der Herr über den Verlust dieses Jüngers, und es erscheint hier nicht dessen That, sondern dessen Zugrundegehen als Erfüllung der Schrift. Das ist aber kein Grund, nach einem andern Citat zu suchen, welches das endliche Geschick des Jüngers vorhersagen würde; sein Verderben ist von seiner That nicht zu trennen; als er die That vollbrachte, war er schon ein Verlorengegangener, ein Sohn des Verderbens, und nur aus den Abgründen der *ἀπώλεια*, der er sich hingegeben hatte, konnte seine That aufsteigen. Die Schriftstelle, welche seine entsetzliche Schuld voraussagt, redet auch von seinem Verlorengehen.

---

de W., Lück., Mey., sondern der dem Verderben durch eigenen Willen Anheimgegebene und daher durch göttlichen Beschluss Anheimgefallene. Steinmey. hat kein Recht, die Wendungen υἱὸς βασιλείας, φωτὸς κ. α. als Parallelen ganz abzuweisen (S. 62 Anm.) und nur die eine Stelle 2. Sam. 11, 5 (υἱὸς θανάτου) zur Vergleichung mit υἱὸς ἀπωλ. zuzulassen; der Ausdruck berührt sich mit jenen Wendungen ebenso wie mit dieser; nur mit 2. Thess. 2, 3, wo der Antichrist so genannt wird, hat er keine nähere Verwandtschaft, weil hier der Name im Sinne von Verderber, Verführer gebraucht ist (Weiss, Schanz). Schegg allein: Sohn des Abfalls (Mich. 5, 1; Ps. 19, 14), weil in der altt. Stelle (Ps. 40, 10) nur der Abfall, nicht das Verderben vorausgesagt sei; dann müsste aber ἀπώλετο vor allem so übersetzt werden, denn darauf geht das ἵνα der Schriftcitirung. Bei letzterer denken die meisten Neueren wegen 13, 18 an Ps. 40, 10; ältere (Euth., Rup., Mald., a Lap., Tol.) an Ps. 108, 8, welcher auch von Petrus auf Judas bezogen wird act. 1, 20; Lange allein citirt Isai. 57, 12, Kuin. die Leidensweissagungen überhaupt.

So geschieht des unglückseligen Jüngers im hohepr. Gebet noch einmal Erwähnung; aber seinen Namen vermag der Herr nicht mehr über die Lippen zu bringen. Auch betet er nicht für ihn; es ist zu spät und umsonst; schon gähnt der Abgrund des Verderbens vor ihm, er ist ihm unrettbar verfallen. Aber er gedenkt seiner nochmals in überaus wehmüthigen Worten vor Gott und vor seinen Jüngern. An der Hand führt er gleichsam die Jünger dem Vater vor im Abendgebet seines Lebens, — aber Einer fehlt. Und vor dem Vater und den Seinigen verantwortet er sich dieses Verlustes wegen, und er bezeugt feierlich, dass er keine Schuld trage am Untergang dieses Jüngers; vor Gott verklagt er ihn, dass er selbst das Heil von sich geworfen, dem Verderben sich in die Arme gestürzt habe. Hier wie sonst (13, 18; Luc. 22, 22. 37) wird der Schmerz seiner Seele zu heiliger Resignation im Hinblick auf den in der Schrift verzeichneten Willen Gottes, und beruft er sich auf letzteren als den einzigen Schlüssel zur Lösung eines schauervollen Geheimnisses. Der in jenem Schriftwort kundgegebene Gotteswille ging dahin, dass ein Tischgenosse des Erlösers durch seine Schuld die Einleitung zum blutigen Tode des Messias treffen sollte, dass der letztere seinen Todfeind im engsten Kreis seiner Umgebung dulden, als Jünger und Apostel ihn halten und liebend schirmen sollte, und dass er durch ihn an seine Feinde verrathen und ausgeliefert werde. Was aber hier vorausgewollt war, war nicht die Schuld des Jüngers, sondern das, dass dessen Schuld in solchen ursächlichen Zusammenhang mit der Passion treten und im Heilsdrama diese grauenvolle Rolle spielen sollte. Darin zeigt sich die allmächtige Hand Gottes, welche auch das Böse unter sich zwingt und für die Heilspläne dienstbar macht. Und damit nun rechtfertigt und beruhigt sich der Herr und heisst er die Jünger sich beruhigen, dass nicht er diesen Jünger vernachlässigt und ins Verderben gebracht hat, sondern dass dessen That als freie Willensthat von göttlicher Allwissenheit vorausgesehen und von göttlicher Weisheit als schwarze Linie in den Leidensplan des Messias sei eingezeichnet worden, so dass auch in diesem übertraurigen Ereigniss nur die Schrift und des Vaters Wille zur Erfüllung komme.

Die Fortsetzung des Gebets tritt durch die Freudigkeit ihres Klanges in wirksamen Contrast zu dem trüben Ton des eben Gesprochenen: „jetzt aber komme ich zu dir, und dieses rede ich in der

---

V. 13. Ταῦτα = das Gebet um Obhut Mald., Keil, Luthdt., Weiss; das ganze hohepriesterliche Gebet Euth., Cyr., Rup., Schanz; = die Aeusserung über Judas Steinmey.; = Bitte um Bewahrung in der Einheit Aug., Tol., Schegg. Zu

Welt, auf dass sie meine Freude vollkommen in sich haben.“ Bisher habe ich sie bewahrt; nun aber komme ich zu dir und auf der Schwelle zwischen der Welt und deinem Glorienreich rede ich noch diese Worte, damit sie meine Freude haben. Welche Worte sieht er als solche Freudenspender an? Nicht etwa bloss die Äusserung über Judas, wogegen schon der plur. *ταῦτα* spricht; sie allein war ja auch nicht dazu angethan, Jesu Freude in den Jüngern zu vollenden. Das ganze Gebet für die Jünger um des Vaters Schutz und Obhut ist Quelle des Trostes und der Freude für sie; dann im besondern das eben Gesprochene: die Bezeugung, dass sie zu den Bewahrten, Geretteten, gehören, dass der Unreine nicht mehr unter ihnen ist, dass weder den Meister noch sie eine Verantwortung trifft wegen seines Abfalls, — in all dem liegt grosser Trost für sie, und um ihn zu spenden, hat er dieses in der Welt geredet. Nicht Zweck oder Frucht seines Gebetes zeigt er mit *ἵνα* an, sondern Zweck seines Redens, d. h. den Grund, warum er laut vor den Jüngern sein Gebet verrichtet und auch die Rechenschaft über das, was er an ihnen gethan und erreicht und an Judas verloren, laut vor ihnen ablegt. Indem sie so ihn reden hören, soll ihr Herz mit hl. Freude erfüllt werden. Jetzt und fürder sollen sie ihre Seele über die Trauer des Erdenlebens hinausheben durch den Gedanken, dass er vor seinem Hingang so liebevoll ihretwegen zu Gott geredet und so liebevoll über sie geredet; dieser Trost soll ihnen namentlich in der folgenden Schreckensnacht Halt geben und ihr Vertrauen wieder anfachen, wenn ihnen ihre Schwäche und Feigheit zum Bewusstsein kommt.

ἐν τῷ κόσμῳ, welches scheinbar mit V. 11 οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κ. in Widerspruch steht, vgl. Aug.: ergo et quia nondum abierat, hic adhuc erat, et quia mox fuerat abiturus, hic quodammodo jam non erat. — Ἵνα darf nicht vom Zweck des Gebetes, der Bitte um Bewahrung genommen werden (Mald.: explicat finem, ob quem a patre ut eos servaret postulavit), sonst müsste statt λαλῶ — ἐρωτῶ stehen; man darf also auch nicht mit Mald. erklären: ut magis me absente gaudeant omni tuo auxilio muniti, quam praesente gaudebant; noch weniger nach Lange: bisher habe er sie bewahrt, jetzt soll die Freude sie bewahren. — Τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν erklärt Aug. vom Jenseits: pax illa et beatitudo in futuro seculo; Euth., Cyr., Theod. Mops. hier wie 15, 11 = Freude an mir; Tol., welchem Corl. folgt = die Freude Jesu an den Jüngern. Die Erklärung von der Freude darüber, dass Jesus sie dem Vater empfehle (Mey., Luthdt., God., Schanz) ist nicht unrichtig, wird aber dem τὴν ἐμὴν nicht gerecht; zu ihr muss das von Aug., Lück., Reischl, Schegg mit Recht hervorgehobene Moment der Einheit mit dem Vater und das von Weiss betonte des Bewusstseins der Obhut des Vaters ergänzend hinzugenommen werden; diese beiden Momente machen die Freude der Jünger der Freude Jesu wesensgleich.

Aber nicht von Trost, nicht von Freude im allgemeinen redet er: seine Freude soll in ihre Herzen übergeleitet, ja vollkommen ihnen zu Theil werden. Dass seine Freude der Jünger Antheil werde, davon hat der Herr schon oben geredet (15, 11). Dort sahen wir, dass seine χαρὰ die aus der Verbindung mit dem Vater ununterbrochen fliessende Freude ist. Redet er auch hier von dieser Freude? und kann mit dieser Freude die identificirt werden, welche die Jünger aus seinen Worten schöpfen sollen? Für die Jünger hat er gebetet um Bewahrung und Vereinigung in des Vaters Gemeinschaft und er hat ihnen bezeugt, dass sie bisher von ihm in dieser Gemeinschaft erhalten worden seien und in ihr ihren Lebensgrund haben. Also ist offenbar auch hier sowohl auf Seite Jesu als auf Seite der Jünger von der Freude die Rede, welche aus der Vereinigung mit Gott quillt. Dieselbe freudevolle Stimmung, das Gefühl völliger Ruhe, Sicherheit, Klarheit, das er unzerstörlich in sich trägt, und das auch die Leidensstunde ihm nicht rauben kann, dieses Gefühl, welches ihm entspringt aus dem Bewusstsein der vollkommenen Einheit mit dem Vater, soll auch ihnen zu Theil werden und auch ihnen zuströmen aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit Vater und Sohn, aus diesem Einheitsbewusstsein, welches eben die Worte Jesu in ihnen geschaffen haben. So hat seine Freude und ihre Freude gleiche Quelle und gleiches Wesen. Diese Freude ihnen zu bringen, redet er diese Worte in der Welt, welche für sie eine Atmosphäre der Trauer, ein Schauplatz des Krieges und der Verfolgung ist.

So ist übergeleitet zum folgenden Vers, welcher näher darlegt, was das heisse für die Jünger: in der Welt sein, und welcher mit Rücksicht auf den Hass der Welt, die Bitte um Bewahrung wiederholt und ihr die Wendung gibt: bewahre sie aus dem Bösen. Ihr Leben in der Welt ist ein drangvolles; das Wort des Heilandes, welches sie gläubig aufnahmen, ist zum scharfen Schwert geworden, welches alle Lebensbeziehungen mit der Welt zertrennte; von dem Augenbliek an, wo diese Lösung erfolgte, hat die Welt Hass gegen

---

V. 14. Steinmey. glaubt unterscheiden zu müssen zwischen τὰ ῥήματα V. 8 = die Worte, durch welche die Jünger zu Glauben und Erkenntniss kamen, und ὁ λόγος in diesem Vers = die Worte, welche er den berufenen Aposteln für ihre Keryktik an die Welt gegeben; so auch Schegg mit Theod., Rup., Mald., während Cyr., Euth., Theoph. und die meisten Neueren auch das letztere von der Predigt Jesu an die Apostel verstehen; Aug. spricht sich nicht aus, nimmt aber ἐμίσησεν als proleptisches praeteritum; der aor. bezeichnet das Eintreten einer Handlung besonders bei verb., deren praess. einen Zustand ausdrückt, Kühner II, 134, 5; Kühn. ad Xenoph., Memor. 1, 1, 18; Winer 40. 259.

sie gefasst, weil sie aufhörten, von der Welt zu sein. Sie wurden der Weltgemeinschaft entnommen, welcher er nie angehört hatte; das καθὼς drückt also eine Vergleichung, keine Gleichheit aus; er hatte mit dem κόσμος absolut keine Berührung, sie hatten vordem dem κόσμος angehört, nun aber aufgehört, mit ihm in geistigem Contact zu stehen.

So ist in dieser Schilderung der Lebenslage der Apostel der gewaltige Zwiespalt zwischen dem Reich Christi und dem Reich der Welt auch ins Gebet hineingenommen. Ursache der unversöhnlichen Feindschaft der Welt ist hier zunächst der neue Lebensstand der Apostel, welchen sie durch gläubigen Anschluss an Christus gewonnen haben, nicht ihre amtliche Stellung, ihr apostolischer Beruf in der Welt. An sich könnte zwar der Ausdruck: „ich habe ihnen dein Wort gegeben" auch den Auftrag bezeichnen, das Wort des Evangeliums der Welt zu verkünden, und also den Sinn haben: sie sind Träger deiner Offenbarung geworden. Aber die ganze Bewahrungsbitte hat lediglich die persönlichen, nicht die amtlichen Verhältnisse der Jünger im Auge. Ich gab ihnen dein Wort, ist synonym mit: ich habe ihnen deinen Namen geoffenbart (V. 6) und mit: ich gab ihnen die Worte, die du mir gabst (V. 8). Die Welt fasste Hass gegen die Jünger, ehe ihr der apostolische Beruf derselben zum Bewusstsein kam, zunächst nicht, weil sie das Werk Jesu fortsetzten, sondern weil sie Jesus anhiengen, wie sie überhaupt jeden Gläubigen hasst, der sich zu Jesus bekennt.

Wenn sie nicht von der Welt sind und hierin ihm gleich geworden, warum nimmt er sie nicht mit sich hinweg aus der Welt? Warum entzieht er sie nicht dem Hass der Welt? Warum fleht er nicht zum Vater, dass er auch sie in seine Glorie aufnehme? So konnte menschlicher Sinn fragen. So fragte vielleicht der eine und andere Jünger im tiefsten Herzen drinnen, in welchem ein: „nimm mich mit!" als sehnsüchtiger Wunsch liegen mochte. Er aber verneint ausdrücklich, dass

---

V. 15. ἐκ τοῦ πον. neutr. Rup. (die älteren Väter sprechen sich nicht aus) Bg. Crus., Olsh., Stier, Bisp., Pölzl, Schegg, God., Cremer s. h. v.; als masc. Nonn. (δαίμονος ἀρχεκάκοιο δυσαντήτων ἀπὸ δεσμῶν), a Lap., Mey., Beng., Luthdt., Weiss, Corl., Keil, Schanz; Mald. und Tol. lassen beides gelten. Gegen die persönliche Fassung machen Hengst., Stier, Schegg, Cremer geltend, dass ὁ πονηρός in den Evangelien noch nicht den Teufel bezeichne, sondern erst im späteren kirchlichen Sprachgebrauch, dass ἐκ die Beziehung auf eine Person ausschliesse, und dass die Nennung des Teufels im hohepriesterlichen Gebet auffallend und unmotivirt wäre. Letzteres kann desswegen nicht gesagt werden, weil ja auch in den Abschiedsreden der Teufel im Zusammenhang mit der Welt und als deren ἄρχων (14, 30) erwähnt ist und es vielmehr angemessen erscheint, dass der grosse Gegner des Werkes Jesu und seiner Apostel hier genannt werde. Im apostol.

er eine solche Bitte an den Vater habe und stelle. „Nicht bitte ich, dass du sie wegnehmest aus der Welt, sondern, dass du sie bewahrest aus dem Bösen". Der Grund der Unterlassung solcher Bitte wird hier nicht genannt, ist aber aus dem Folgenden leicht zu entnehmen: sie haben noch ein Werk zu vollbringen in dieser Welt, noch eine Sendung auszuführen, die er ihnen übertragen hat (V. 18). Also, so bezeugt er laut im Gebet den Jüngern, sie müssen sich schicken in dieses bedrängte Leben inmitten einer feindseligen Welt. Aber diese Aussicht darf sie nicht entmuthigen; bittet er nicht um ihre Entrückung aus der Welt, so doch um ihre Bewahrung aus dem Bösen.

Diese Bitte könnte den Sinn haben, es möchten die Jünger, welche in der Welt bleiben müssen, wenigstens von der Schlechtigkeit der Welt rein bewahrt, ihre sittliche Persönlichkeit vor Ansteckung bewahrt bleiben. Dann wäre die Bitte nur die Wiederholung der vorigen Bitte um Bewahrung in des Vaters Gemeinschaft in negativer Fassung. Allein da das Hauptmotiv der Bitte der Hass der Welt ist, und den Jüngern offenbar vor allem Schutz gegen diesen Hass erfleht, Beruhigung wegen der aus dem Hass ihnen erwachsenden Bedrängniss gewährt werden soll, so liegt es näher, *ἐκ τοῦ πονηροῦ* auf das Böse zu beziehen, das die Welt den Jüngern anthut, auf ihre Anfeindungen und Verfolgungen. Der ganzen Formulirung des Satzes nach erscheint *ἐκ τοῦ πονηροῦ* dem *ἐκ κόσμου* völlig an die Seite gestellt und nur zur Abwechslung für dieses gesetzt. Wenn wir das berücksichtigen, so werden wir es nicht als Neutrum, sondern als Masculinum nehmen: aus dem Argen = aus dem Teufel. Bei dieser Fassung ist nur für die Welt ihr Fürst genannt, der finstere Geist, der alle Verfolgungen und Misshandlungen, welchen die Jünger in der Welt ausgesetzt sind,

---

Sprachgebrauch ist ὁ πονηρός = ὁ διάβολος gesichert durch die im Text citirten Stellen, sowie durch Eph. 6, 16; 2 Thess. 3, 3; diesen Gebrauch des Wortes vom evangelischen Sprachschatz auszuschliessen und erst später entstehen zu lassen, ist ganz unberechtigt, wie schon Matth. 13, 19. 38 beweist, wozu noch von den meisten neueren Exegeten Matth. 6, 13 genommen wird. Die Construction τηρεῖν ἐκ statt ἀπό hat an Apoc. 3, 10 τηρεῖν ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ keine ganz entsprechende Parallele, weil hier das Obj. ein sachliches ist; aber auf Hengst. Einwand, dass ἐκ auf ein Gebiet, einen Lebenskreis weise, kann mit Recht erwiedert werden, dass an unserer Stelle ὁ πον. schon durch die Beziehung, in welche er zum κόσμος gesetzt ist, als Herrscher und Mittelpunkt eines Reiches erscheint. — Der Versuch Steinmey., τήρησον ἐκ τ. π. ganz auf den Beruf der Jünger zu beziehen, scheitert schon an der engen Zusammengehörigkeit der beiden τήρησον-Bitten und findet im Text keinen Halt; nur soviel kann gesagt werden, dass allmählig die Rede zum Beruf der Jünger überleite, namentlich durch die Hervorhebung des Gegensatzes des κόσμος.

aussinnt und ins Werk setzt. Dann ist der Sinn: nimm sie nicht weg aus dieser Welt der Bedrängnisse, aber errette sie aus der Macht Satans, lass sie im Kampf nicht unterliegen. Es gibt der Rede nicht bloss Abwechslung, sondern Kraft und Nachdruck, dass das zweitemal für den *κόσμος* der Repräsentant, Beherrscher und Tyrann der Welt genannt wird. Unterstützt wird diese Auffassung durch den Zusammenhang und durch den johanneischen Sprachgebrauch (1 Joh. 2, 13 f.; 3, 12; 5, 18 f.). Die Wendung „aus dem Teufel bewahren" hat an dieser Stelle nichts Auffallendes, da ja der Gedanke an des Teufels Reich, die Welt, nahe genug gelegt ist; sie ist genauer, als vom Teufel bewahren (*τηρεῖν ἀπό*), weil die Jünger von den Nachstellungen desselben nicht bloss bedroht erscheinen und auch nicht ganz und vollständig ihnen entnommen werden sollen; das würde mit der Bitte zusammenfallen: nimm sie aus dieser Welt; vielmehr sind sie in diese Feindseligkeiten verwickelt gedacht und haben in ihnen zu leben, sollen aber stets wieder aus ihnen herausgelöst werden, nicht untergehen, sondern siegreich hervorgehen. Im Character des *πονηρὸς* schlägt hier die Feindseligkeit, nicht die moralische Verworfenheit vor; von ersterer kann sich der Jünger Christi nicht ganz intakt erhalten.

Abermals wird V. 16 betont, dass die Jünger nicht aus der Welt seien gleich ihm. Dies kann nicht leere Wiederholung sein, auch nicht zu dem Zweck, um durch Bekräftigung der rühmlichen Aussage den Muth der Jünger um so mehr zu heben. Die Wiederholung führt vielmehr die V. 17 folgende weitere Bitte um Heiligung der Jünger ein und soll diese für Gewährung der weiteren Bitte empfehlen; sie sind der Heiligung würdig und fähig, denn sie sind nicht aus der Welt und sind durch die Absonderung von der Welt mit ihm in Ähnlichkeit getreten.

Also: „heilige sie in der Wahrheit!" Was bedeutet nun dieses Heiligen? Heilig ist, wie wir oben sahen, in erster Linie Gott, und zwar sofern er durch seine absolute Reinheit zu Welt und Sünde in

---

V. 16. Euth., Theoph.: abermalige Bekräftigung zu noch grösserer Beruhigung; Aug., Jans., Mald., Tol. und die meisten Neueren zum Folgenden.

V. 17. Dass in *ἁγιάζω* die Heiligung für den Beruf liege, betont schon Chrys. (*ἀφόρισαι αὐτοὺς τῷ λόγῳ καὶ τῷ κηρύγματι*) Tol., Mald.; von den Neueren die meisten. Mit der persönlichen Heiligung oder Aussonderung aus der Welt, deren Begriff dann mehr oder weniger mit dem von *τήρησον* zusammenfällt, begnügen sich Euth., Am., Cyr., Aug. (sic enim servantur ex malo); Hengst, Lück., de W., Ew, Ebr. vgl. Keil. — Zu *ἁγ.* vgl. Cremer, Wörtb., wo aber nach der richtigen Unterscheidung zwischen persönlicher und amtlicher Heiligung das *ἁγιάζειν* an uns. St. unrichtig in ersterer Bedeutung genommen wird. — *ἐν τῇ ἀλ.* = instrumental Chrys., Nonn., Theoph. (Lück., Thol., God.); = *ἀληθῶς* (Rup.,

nothwendigem Gegensatz steht, diesen Gegensatz aber zur wirksamen Action gegen die Weltsünde werden lässt in seiner Heils- und Gerichtsthätigkeit. Menschen kommt Heiligkeit nur zu, soweit sie von Gott ihnen mitgetheilt wird. Der Mensch wird heilig, wenn er durch jene Gegenwirkung Gottes gegen die Weltsünde, durch die Heils- und Erlösungsgnade der sündigen Welt gegenüber in eine Stellung versetzt wird, welche der Stellung Gottes zur Welt entspricht, in einen innern Zustand, welcher der Reinheit Gottes entspricht. Gott heiligt, indem er durch die Erlösung aus der Weltgemeinschaft entnimmt und in die Gemeinschaft mit sich erhebt. Das ist der allgemeine Begriff von Heiligung; in diesem Sinne werden die Gläubigen Geheiligte genannt (1 Cor. 6, 11; 1, 2; 1 Thess. 5, 23; Eph. 5, 26; Hebr. 10, 10; act. 20, 32; 26, 18).

Aber es ist nun in der Schrift noch ein engerer Begriff von Heiligen, noch ein engerer Kreis von Geheiligten nachweisbar. Heiligung kann dem Menschen nur zufliessen dadurch, dass er in jene Action Gottes gegen die Sünde sozusagen hereingenommen und einbezogen wird. Nun sind es aber äussere Heilsveranstaltungen, in welchen diese Action nach dem Sündenfall in Wirksamkeit trat, und im A. und N. B. erwählte sich Gott aus der Menschheit sichtbare Organe als Träger und Diener, als Verkünder und Vermittler seiner Heilsabsichten und Heilsgnaden. Denjenigen nun, welche in ganz besonderer Weise bei dem Heiligungswerk betheiligt sind, kommt auch seitens Gottes in ganz besonderem Masse, in specifischem Sinne Heiligung zu. So hat der Herr den Isaias im Mutterleib geheiligt und als Propheten für die Völker ihn bestimmt (Is. 1, 5); im gleichen Sinne

---

Mald. (Gegensatz zum A. T. non ceremoniis V. T. sed re ipsa spirituque) Hengst.; der Artikel ist gegen diese Erklärung (vgl. V. 19; 2 Joh. 1; 3 Joh. 1), ebenso auch der folgende Satz, welcher ἀλ. zum Prädicat nimmt; die Erklärung von Aug., Rup., Thom. = in mir, wobei das folgende ὁ λόγος im Sinne des Prolog genommen wird, ist erkünstelt; = im Bereich, Element der Wahrheit Ebr., Mey., Luthdt., Keil, Weiss, Schanz. Der Gedanke an die Geistessendung, durch welche das ἁγ. sich vollziehe, wird schon von Chrys. ausgesprochen (ἁγίους ποίησον διὰ τῆς τοῦ πνεύματος δώσεως) und von Steinmey. mit Recht stark betont. — ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλ. ε. = Angabe des Mittels der Heiligung Rup., de W., Hengst., God., Keil, Schanz; Mey. = Unterstützung der Bitte (dein Wort ist Wahrheit, wie also könntest du die Heiligung in der Wahrheit versagen?); Ebr., Weiss, Steinmey. = Begründung ihres Seins in der Wahrheit, so dass nur noch Heiligung nöthig sei; Luthdt. streift das Richtige: die Basis ihres persönlichen Standes in der Wahrheit (um den es sich aber hier nicht handelt) wie das Mittel ihrer Wirksamkeit ist das Wort Gottes. Mald. spinnt auch hier wie im Folgenden den nicht hergehörigen Gedanken ans A. T. weiter, in Gegensatz zu welchem die neut. Wahrheit die vollkommene sei.

wird Aaron der Heilige des Herrn genannt (Ps. 105, 16), und es zeichnete den Hohepriester als Organ göttlicher Offenbarung und Heilsfürsorge, dass über seiner Stirne auf goldner Platte angeschrieben stand: Heilig dem Herrn (II Mos. 28, 36). Im N. B. kommt in demselben Sinn, nur in einem keinem Menschen zukommenden absoluten Mass der Vollkommenheit, diese Heiligkeit dem Sohn Gottes selbst zu, welcher als Messias das Heilsorgan κατ' ἐξοχὴν ist. Er wird nicht nur „der Heilige Gottes" genannt (Mc. 1, 24; Luc. 4, 34; act. 3, 14), sondern sagt von sich selbst, dass der Vater ihn geheiligt und in die Welt gesendet habe (Joh. 10, 36). Ausser Christus werden im N. T. Heilige genannt die Propheten (Luc. 1, 70; act. 3, 21), der Täufer (Mc. 6, 20) und die Apostel (Eph. 3, 5 wohl auch II Petr. 1, 21).

Die Frage ist nun, ob den Jüngern an unserer Stelle die Heiligung im allgemeinen Sinne, wie sie jedem Glied des messianischen Reiches zukommt, erfleht werde, oder die Heiligung für besondere Amtsstellung und Aufgabe in diesem Reich. Sie löst sich aus dem folgenden Vers von selbst. Dort ist so deutlich von der amtlichen Sendung der Jünger die Rede, dass man auch hier nur an die Berufsweihe denken kann. Also bedeutet die Bitte: setze sie durch die heiligenden Einflüsse deiner Gnade in ein solches Verhältniss zur Welt, in solche Gemeinschaft mit dir, dass sie in der Welt als Sendboten deiner Heilsoffenbarung, als Vermittler deiner Heilsgnade wirken können: weihe sie zu Priestern des N. B.

Nachdem dieser Begriff der Heiligung sichergestellt ist, bietet die Erklärung des übrigen keine Schwierigkeit mehr. Der Beisatz ἐν τῇ ἀληθείᾳ wird nun am besten jenem Begriff so nahe als möglich gerückt. Man wird ihn also weder instrumental (= weihe sie durch die Wahrheit), noch adverbial (= schenke ihnen wahre Weihe) fassen, was schon sprachlich nicht angeht, noch auch erklären: heilige sie in der Wahrheit, welche ihre Lebenssphäre ist. Nicht von der Lebenssphäre ist die Rede, sondern von der Sphäre ihrer Berufswirksamkeit, für welche sie geheiligt werden. Organe der Wahrheit, der Einen und vollkommenen, die der Sohn gebracht, sollen sie werden, das ist ihre Mission. Die Wahrheit des Evangeliums, mit deren Annahme alle übrigen Schätze des Heiles dem Menschen zukommen, ist der geweihte Kreis ihrer Wirksamkeit; um in ihn eintreten, in ihm wirken zu können, bedürfen sie selbst der Weihung und Heiligung. Auch die weitere Beifügung: „dein Wort ist Wahrheit", schliesst sich aufs engste an diesen Hauptgedanken an, an den Beruf der Jünger. Heilige sie für ihren Wahrheitsberuf, denn dein Wort, scil., welches sie zu verkünden haben, ist ja Wahrheit und nichts als Wahrheit. Für dieses

Wort sind sie gesetzt als Herolde und Sendboten; dies Wort ist aber reine Wahrheit, also bedürfen sie, um es von Volk zu Volk zu tragen, der Heiligung in der Wahrheit. Ein Zwischengedanke muss unter allen Umständen ergänzt werden, weil die nähere Vermittlung zwischen den beiden Sätzen äusserlich nicht hergestellt, sondern nur durch den inneren Gedankenzusammenhang nahegelegt ist. Diesem liegt aber die angegebene Erklärung am nächsten. Hienach enthält der Beisatz eine kraftvolle Begründung, warum für die Jünger als Boten des Gotteswortes die Heiligung in der Wahrheit erforderlich sei.

Im Wort des Vaters hat der Herr den Berufskreis der Jünger nach seinem Mittelpunkt bezeichnet. Nun erklärt er ausdrücklich zur Motivirung der Bitte und zur Empfehlung der Jünger, dass sie in diesen Berufskreis wirklich eingewiesen seien. Wie der Vater ihn gesendet hat, so hat er sie in die Welt gesendet. Wie er als Messias nicht von sich selber kam, sondern gesendet vom Vater (8, 42; 7, 29), und nicht seine Lehre verkündete, sondern die Lehre dessen, der ihn gesandt hat (7, 16; 14, 24), auch nichts aus sich selber that (5, 30), sondern nur den Willen seines Senders erfüllte (6, 38), so hat er die Jünger mit einer Sendung an die Welt betraut, welche sie in seinem Namen, durch Verkündigung seines Wortes, das des Vaters Wort ist, durch Fortsetzung seines Werkes ausrichten sollen. In doppelter Analogie steht also seine Sendung mit der Sendung der Apostel. Auch diese kommen in höherem Namen und Auftrag, und es ist eines andern Botschaft, welche sie auszurichten haben; aber auch die Mission selbst, die er den Jüngern ertheilt, und die Mission, die er empfieng, ist dem Hauptinhalt und Zweck nach identisch; mit dem kürzesten Ausdruck heisst sie *ὁ λόγος ὁ σός*; der Unterschied ist, dass er vom Vater unmittelbar entsendet ist, die Jünger aber vom Messiassohn die Sendung haben.

Beim Rückblick auf das über die Jünger Gesagte ergibt sich ein schöner Klimax in der Schilderung und der Vorstellung ihrer Person; zuerst zieht er des Vaters Blick auf sie: sie sind Gläubige (V. 6); dann führt er sie näher: sie sind die Deinen, sie sind die Meinen (V. 9 f.); endlich stellt er sie ihm vor in ihrer amtlichen Eigenschaft: sie sind Apostel, in gewissem Sinn meine Nachfolger, Träger meiner Sendung, die ich auf sie übergeleitet habe. Ihre apostolische Entsendung an die Welt wird als vollzogen angesetzt, wie der Herr auch schon am Jacobsbrunnen sagt: ich sandte euch zu ernten, was ihr nicht gearbeitet (4, 38); ihre Sendung an Israel war schon erfolgt (Matth. 10, 5. 7), und schon in ihrer Erwählung zu Aposteln war die apostolische Mission inbegriffen; der eigentliche Befehl, in die Welt-

mission einzutreten, erfolgte allerdings erst nach der Auferstehung (20, 21; Matth. 28, 19). Inwiefern aber dieser Hinweis auf ihre Sendung die Bitte um Heiligung der Jünger unterstützt, wird klar aus 10, 36, wo der Herr sich selbst den vom Vater Geheiligten und Gesendeten nennt. Wie der Sohn bei der messianischen Entsendung in die Welt, bei der Incarnation, die Weihe zum messianischen Amt erhielt, eine Weihe, welche bei der Taufe am Jordan, im Moment des öffentlichen Amtsantritts, unter äusseren Zeichen und Wundern bestätigt und öffentlich kundgegeben wurde, so bedürfen die Jünger zu ihrer Sendung hinzu der Weihe; er hat ihnen die Würde verliehen, der Vater möge die Weihe ertheilen. Darauf zielt die Vergleichung seiner und ihrer Sendung ab, welche eine Vergleichung, keine Gleichung ist.

Er hat sie, welche aus der Welt auserwählt wurden, wieder mit einem Auftrag an die Welt entsendet, — das begründet ihre Bedürftigkeit nach Weihe von oben. Er selbst aber ist gerne bereit das Seinige zu thun, damit diese Weihe ihnen zukomme. Wie er oben die Bitte um Bewahrung stützt durch den Hinweis darauf, dass er sie bisher bewahrt habe, so fügt er hier an, was er für die Heiligung der Jünger seinerseits thun will: „ich heilige mich selbst für sie, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit". Ein Ausspruch, welcher zunächst wie ein grosses Räthsel vor uns steht und die Ahnung weckt, dass abgrundtiefe Gedanken und Wahrheiten in ihm liegen.

Ein klares Verständniss dieser Selbstheiligung ist vor allem nöthig. Wir werden nicht zum voraus die Bedeutung von Heiligen hier in ganz andern Regionen suchen, als die sind, in welchen wir den Sinn von ἁγιάζειν in V. 17 fanden, werden aber allerdings ebensowenig die

---

V. 19. Auf die Erklärung von ἁγιάζω ist von wesentlichem Einfluss die Beantwortung der Frage, ob das Wort in diesem Vers beidesmal in ganz gleicher Bedeutung genommen werden müsse oder nicht. Auf ersterem besteht namentlich God., der daher ἁγ. ἐμ. vom Opfer des ganzen Lebens versteht (vgl. Nösselt, Kuin., de W., Hengst.) und dem entsprechend ὡσιν. ἡγ. vom Berufsopfer der Apostel (Hengst. Luthdt.). Vom gleichen Standpunkt aus erklärten diejenigen, welche, wie wir, ἁγ. ἐμ. vom Kreuzestod verstehen (Chrys.: προσφέρω σοι θυσίαν; Cyr., Euth.: ἐγὼ ἑκουσίως θυσιάζω ἐμαυτόν; Rup., Jans., Mald., Tol. und die meisten Neueren), zum Theil auch das ὡσιν. ἡγ. vom Lebensopfer und Martertod der Apostel (Chrys., Cyr., Theoph., Euth., Thom., Jans., Mald., Tol.). Eine Nothwendigkeit, der Selbstheiligung Jesu die ganz gleiche Bedeutung wie der Heiligung der Apostel beizulegen, kann nicht statuirt werden; es genügt, wenn durch eine innere Correlation der Begriffe die Gleichheit der Ausdrücke motivirt wird. Soviel ist aber unter allen Umständen festzuhalten, dass das ἁγιάζεσθαι der Jünger an beiden Stellen, V. 17 und 19 den gleichen Sinn haben muss; daher ist es willkürlich, wenn Weiss hier nur eine Weihe im negat. Sinn, Entfernung der

dort gewonnene Bedeutung um jeden Preis unserer Stelle aufnöthigen, wenn sie sich hier in der Anwendung auf Jesus als inadäquat erweist. Oben ist von einer Heiligung die Rede, welche durch den Vater an den Jüngern geschehen soll; hier heiligt Jesus eine Gabe, d. h. er bringt sie in Beziehung zu Gott, zum Vater, er opfert sie ihm hin; diese Gabe ist er selbst, sein Leib und Leben (Hebr. 10, 10). Der Begriff der Heiligung verändert sich hier etwas, doch bleibt die Grundbedeutung dieselbe. Eine Person wird geheiligt, indem sie in die Gott eigenthümliche Stellung zu Welt und Sünde, in ein Gemeinschaftsverhältniss zu Gott versetzt wird; eine Sache wird geheiligt, indem sie ebenfalls der Welt entnommen und zu Gott in nächste Beziehung gesetzt, d. h. ihm geopfert wird. So ist ἁγιάζω die vox sollennis für Opfern geworden (Hikdisch 2 Mos. 13, 2; 5 Mos. 15, 19; 2 Sam. 8, 11; Esr. 5, 52; Röm. 15, 16). Schon weil bei Jesus von einer Selbstversetzung in die Gottesgemeinschaft die Rede nicht sein kann, da er in dieser Gemeinschaft von Ewigkeit lebt und die Erhebung in die Gottesglorie nicht sich verleiht, sondern vom Vater erfleht und erwartet (V. 1 – 5), ist hier nur die zweite Bedeutung zulässig und in ἐμαυτὸν die Opfergabe zu sehen, welche er dem Vater hingibt. So ist die Berechtigung nachgewiesen, die Selbstheiligung mit fast allen älteren und neueren Exegeten von der Todeshingabe Jesu zu verstehen. Das Präsens ist begründet durch die unmittelbare Nähe des Todes, in dessen blutigen Kreis er eben einzuschreiten sich anschickt, und es gewinnt besondere Bedeutung, wenn man bedenkt, dass der Herr ja an diesem Abend bei Einsetzung der Eucharistie unblutig das Kreuzesopfer anticipirte. Für die Jünger vor allem gibt er sich in den Tod, damit die erbetene Weihe ihnen vom Vater verliehen werde. Das Ge-

---

Schuldbefleckung durch das Sühnopfer, gelten lassen will. Steinmey. versteht ἁγ. ἐμ. vom Tod, aber in dem specifischen Sinne des Hingangs zum Vater; aber eben dieser Sinn ist aus dem Ausdruck gar nicht herzuleiten; durch die Beziehung der Bitte auf den hl. Geist, für welche er mit Recht einsteht (gegen Weiss, Schanz), wird diese Fassung von ἁγιάζω nicht gefordert. Schegg erschliesst aus ωστν. ἡγ. zuviel; er will die Heiligung der Jünger V. 19 ihrer Heiligung durch den Vater vorangehen lassen; man kann aber schon wegen des beigesetzten ἐν ἀλ. nicht jene Heiligung als anfangende, diese als vollendete denken. Für ἐν ἀλ. wollen den gleichen Sinn wie bei ἐν τῇ ἀλ. beibehalten Lück., Bg. Crus., de W., Brückn., Luthdt., Keil, Pölzl; = ἀληθῶς (vgl. 1 Joh. 3, 18; 2 Joh. 1; 3 Joh. 1; Matth. 22, 16; 2 Cor. 7, 14; Col. 1, 6) nehmen es Aug., Chrys., Euth. (Beng., Hengst., God., Bisp., Weiss, Schanz). Das Fehlen des Artikels erklären Luthdt., Keil daraus, dass eine Rückbeziehung auf V. 17 nicht bezweckt, vielmehr ἀλ. in ganz abstracter Allgemeinheit genommen sei; aber das Mangeln jeder Rückbeziehung, wenn doch ἀλ. im selben Sinne genommen sein soll, wäre noch auffallender als der Mangel des Artikels.

heiligtwerden der Jünger ist nun natürlich wieder im gleichen Sinn zu nehmen, in welchem es vom Vater für sie erbeten wurde V. 17. Es erscheint somit ihre Weihe zum Apostolat abhängig von seiner Todesweihe, vom Kreuzesopfer. Aber nicht dass sie geheiligt werden, gibt er sich in den Tod hin, sondern dass sie geheiligt seien; freilich darf dieser Unterschied nicht zu stark betont werden, schon weil das Opfer durch ἁγιάζω auch ganz in die Gegenwart gerückt erscheint, und überhaupt an diesem Abend in den Worten des Herrn Gegenwart und Zukunft oftmals in einander wogen. Es kann nicht gesagt sein wollen, dass sein Tod die ganze Heiligung der Jünger schon als unmittelbare Wirkung in sich trage; damit würde ja die Bitte an den Vater, dass er die Jünger heilige, überflüssig gemacht. Aber das liegt jedenfalls in jener Formulirung, dass durch seinen Tod die Amtsweihe der Jünger nicht bloss bezweckt und verdient, sondern wirksam eingeleitet wird, so dass die Heiligung seitens des Vaters sich unmittelbar an sie anschliesst und sie krönt.

Wenn wir nun aber von hier aus die Frage stellen, wann und wo denn die Heiligung der Jünger geschehen sei, welche der Sohn vom Vater erbittet, so ist hierauf nur eine einzige Antwort möglich, und sie verbreitet Licht über diese ganze Bitte. Heiligung erfleht er den Jüngern, — eine Heiligung in der Wahrheit, — eine Heiligung, welche erst durch das Kreuzesopfer ermöglicht wird und in seinem Opferblut gleichsam ihren Anfang nimmt. All das weist auf den hl. Geist und die Pfingstsendung. Er wird ja mit Nachdruck der Heilige (14, 26; 20, 22; 1, 33), er wird auch der Geist der Wahrheit (14, 7; 16, 13) genannt und soll in alle Wahrheit die Jünger einführen (16, 13). Und von seinem Opfertod, von seinem blutigen Hingang zum Vater, wird die Sendung des Geistes abhängig gemacht (7, 39; 16, 7). So können wir nun mit grösster Sicherheit die Heiligungsbitte des Herrn so commentiren: sende ihnen den hl. Geist! Was er den Jüngern versprochen, dass er einen andern Tröster ihnen vom Vater erbitten werde, das fängt er an zu erfüllen. Ehe er die Welt verlässt, bittet er für sie um des Geistes Heiligung und nach seinem Hingang zum Vater wird er unter Berufung auf die Documente seines Todesopfers, auf seine Wunden, in anderer Form die gleiche Bitte stellen. In der Heiligung der Jünger treten so alle drei göttlichen Personen zusammen in Thätigkeit, der Sohn bittend und verdienend, der Vater gewährend und sendend, der hl. Geist heiligend, die Heiligung vollziehend. Es ist nun aber weiter zu sagen, dass an diesem Punkt auch der Zusammenhang aller Bitten für die Jünger offenbar wird. Die Erfüllung derselben geht nicht vor sich in ge-

schiedenen Heilsveranstaltungen seitens Gottes, sondern vollzieht sich durch eine und dieselbe Gottesthat des Vaters. Die Jünger werden bewahrt und gefestigt in der Gemeinschaft des Vaters, sie werden beschützt vor dem Argen, sie werden geheiligt für den Dienst des Wortes Gottes durch die Sendung und Herabkunft des hl. Geistes; am Pfingsttag — so bezeugt ja auch die Apostelgeschichte — empfingen die Apostel ihre persönliche und amtliche Ausrüstung, wurden sie zu Christen gefirmt und zu Aposteln geweiht.

Noch ist der Beisatz ἐν ἀληθείᾳ zu erklären. Die meisten Erklärer nehmen ihn adverbial und nicht wieder, wie V. 17, als Bezeichnung der Lebens- oder Berufssphäre. Durch das Fehlen des Artikels, der dort steht, ist in der That die andere Bedeutung nahegelegt. Dass sowohl der Sinn von ἁγιάζω als der von ἀλήθεια etwas variirt, gibt der Rede frischen Reiz und Lebendigkeit. Gerne macht der Herr sich anheischig, die nothwendige Vorbedingung zu erfüllen, durch seinen Tod und seinen Hingang die Lichtstrasse vom Himmel zur Erde für den hl. Geist zu bahnen, damit im Feuer dieses Geistes die Seelen der Jünger getauft werden und die vollkommene Weihe für den Beruf erhalten.

* * *

Den Haupttheil im hohepriesterlichen Gebet nehmen die irdischen Hörer und Zeugen desselben ein: die Jünger. Das kann nicht auffallen, da ihretwegen vor allem das Gebet (nicht verrichtet, aber) laut verrichtet wird, da es, wie der Herr ausdrücklich versichert, Tröstung und Aufrichtung der Jüngerherzen bezweckt (V. 13), und da die Apostel als Grundstock der Kirche den ersten Platz in der Fürbitte des Hohepriesters beanspruchen. Auch in diesem Theil erweist sich das Gebet als Opfergebet. Den Jüngern kommt der erste Antheil an den Früchten des Kreuzesopfers zu, desswegen wird der Opferdarbringung zuerst die Fürbitte für die Jünger vorausgeschickt. Das Opfer erscheint auch als die Voraussetzung für die Erfüllung aller für sie gestellten Bitten; die letzte und höchste wird ausdrücklich auf das Opfer begründet. Auch hier verbindet sich, wie für ein Lebensabendgebet es sich ziemt, Rechenschaftsablegung und Bitte; beide durchdringen sich so, dass erstere den Untergrund und das Motiv der letzteren bildet. Die ganze Fürbitte zerlegt sich in zwei Theile; im ersten (V. 6—10) werden die Schützlinge, für welche gebetet wird, dem Vater vorgestellt und empfohlen, im zweiten (V. 11—19) werden bestimmt formulirte Bitten für sie gestellt; durch beide Theile zieht sich die Ablegung der Rechenschaft seitens des in den Tod gehenden Heilandes hindurch.

Man darf nicht übersehen, dass der erste Theil der Fürbitte allgemeiner Natur ist und nicht etwa bloss auf die erste, sondern auf alle für die Jünger zu stellenden Bitten gleichmässig Bezug hat. Zuerst nimmt der Herr die Apostel bei der Hand, anempfiehlt sie dem Vater voll Herzlichkeit und wendet seinen Gnadenblick auf sie. „Siehe, ich und meine Kinder, die du mir gabst", — dieses Wort, das der Hebräerbrief (2, 13) dem Herrn in den Mund legt, kann hieher bezogen werden. Sie sind dein, spricht er, sie sind mein, sie

sind unser, in so ganz anderem Sinne unser als die Welt. Zweitens aber führe ich in ihnen dir die Organe meiner Offenbarung, die Fortsetzer meines Werkes vor: Ich bin in ihnen verherrlicht. Also persönlich und amtlich stehen sie uns nahe — auf diesen kürzesten Ausdruck kann die Rede des Herrn gebracht werden, in welcher er zunächst die Jünger dem Vater vorstellt. Beide hervorgehobenen Momente bilden die Grundlage der folgenden Bitten, welche die persönliche und amtliche Ausstattung der Jünger bezwecken. So allein versteht sich das angefügte καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς V. 10, welches auf das unmittelbar Folgende zunächst keinen Bezug hat, wohl aber auf die Heiligungsbitte; der letzteren wegen durfte hier in der vorläufigen Vorstellung der Jünger der wichtige Hinweis auf ihr Amt nicht fehlen. Wie in diesem Einleitungsabschnitt die Rechenschaft mit der Empfehlung der Jünger verschmilzt, liegt zu Tage.

Nun kommen die Bitten für die Jünger. Der Formulirung nach sind es drei: bewahre sie in deinem Namen, — bewahre sie aus dem Argen — heilige sie in der Wahrheit. Dem Wesen und Inhalt nach sind es zwei; bewahre sie — heilige sie. Durch die Motivirung wird die Eine Bitte um Bewahrung zweigliedrig; bewahre sie, die in der Welt sind, in deiner Gemeinschaft, — bewahre sie, die im Hass der Welt sind, gegen diese feindliche Welt und ihren Fürsten in deiner Gemeinschaft. Der Gegensatz gegen die Welt hat schon in der allgemeinen Empfehlung der Jünger eine Rolle gespielt, indem die Welt ausdrücklich von der zu stellenden Bitte ausgeschlossen wurde. Hier wird er wieder aufgenommen in steigender Verschärfung, zu dringlicher Empfehlung der Bitte: sie müssen in der Welt sein, sie müssen die Feindschaft der Welt tragen; um dieser Feindschaft willen erhält die Bewahrungsbitte jene zweite Formulirung. Rechenschaft und Bitte begleiten sich (V. 12. 14). Auch durch die zweite Bitte um Heiligung tönt der Grundklang der ganzen Motivirung, der κόσμος lautet. Sie sind nicht aus der Welt, aber für die Welt, denn sie haben ein Amt in und an der Welt: heilige sie für dieses Amt, sende ihnen den hl. Geist. Und nun abermals die Selbstverantwortung: er hat in die Welt sie entsendet, und er ist eben im Begriff, durch seine Todesweihe ihre Weihe einzuleiten, durch seinen Hingang des Geistes Kommen zu verdienen und zu ermöglichen.

„Nicht als Waisen werde ich euch zurücklassen" hatte der Herr den Jüngern versprochen. Schön löst er sein Versprechen ein. Er bringt sie zum Vater und schenkt ihnen durch sein Gebet einen Vater, dessen Auge über sie wacht, dessen Hand sie beschirmt, segnet und weiht, und er bringt ihnen damit „vollkommene Freude". Wir begreifen es, wie die Jünger in der Erinnerung an dies hochfeierliche Gebet in der Nacht des Leidens, der Schwäche und des Ärgernisses alsbald wieder einen Haltpunkt fanden, durch den sie vom Abfall bewahrt blieben, und der auch wieder zum Sammelpunkt für sie wurde. Sagen wir aber vielmehr, es war vor allem die Frucht und Wirkung des Gebetes selbst, dass sie in der Gottesgemeinschaft erhalten blieben; die Frucht des lauten Gebetes aber war Tröstung ihres Gemüthes in jener Stunde und jener Nacht. Im Gedanken an diesen heiligen Gebetsmoment floss ihnen das ganze Leben hindurch eine reiche und reine Quelle des Trostes und der Freude. Welche Gefahr, welche Nothlage, welche schwere Stunde konnte so trüb, trostlos und hoffnungslos sein, dass sie nicht erhellt worden wäre durch den Lichtstrahl des Gedankens: so hat er damals für uns gebetet, so innig hat er uns dem Vater anempfohlen, und sein damaliges Gebet setzen seine Wunden im Himmel fort; solche Liebe kann uns nicht vergessen und verlassen; solchem Fürsprecher kann der Vater nicht widerstehen.

Das hochheilige Gebet zeigt besonders in diesem Theil die ganze unwiderstehliche Beredtsamkeit eines liebenden Herzens; der volle Schlag des Herzens, die ganze Wärme und Erregung seiner Blutwellen pulsirt und wogt durch die Gebetsworte hin. Die Stimmungen des Beters klingen völlig natürlich und doch zugleich in übernatürlich reinen und klaren Tönen aus. Das hoheitsvolle Bewusstsein dessen, was er ist, gethan hat, zu thun sich anschickt, das Erschauern bei Nennung der hasserfüllten Welt und ihres Fürsten, und beim Gedanken an den Sohn des Verderbens, der aus dem hl. Kreis verloren gieng, das Zittern des Herzens bei der Erinnerung an die Trennung von den Jüngern und ihr Alleinsein in der Welt, das Hochgefühl beim Gedanken an das, was sie künftig in der Welt sein und leisten sollen, dem die majestätische Bitte um Heiligung entfliesst, — aus diesen entgegengesetzten, schön vermittelten Stimmungen und Gefühlen setzt sich die Fürbitte für die Jünger zusammen. —

*

In diesem Fürbittgebet hat der Heiland am Vorabend seines Todes dem ganzen Priesterthum seiner Kirche, das in den Aposteln repräsentirt war, testamentarisch einen unerschöpflichen Schatz des Lichtes und der Kraft, einen unversieglichen Quell des Trostes hinterlassen. Jeder Priester und Nachfolger der Apostel hat das Recht, in seines Amtes Nöthen und Beschwerden den Finger auf dieses Gebet zu legen und zu sich selbst zu sprechen: so hat er damals auch für dich gebetet, so sehr liegt ihm deine Person und dein Amt am Herzen, so kräftig empfiehlt er dich dem Vater, darum fürchte nicht, zage nicht!

Man beachte aber auch, wie in dieser Fürbitte der Grundplan der ganzen Lebens- und Berufsstellung des Priesters in der Welt, vom Herrn selbst gezeichnet, vorliegt. In den Versen 6—10 ist zunächst wie das Ziel der christlichen Unterweisung und Erziehung überhaupt, so namentlich das Ziel angegeben, welches die clericale Erziehung anzustreben und zu erreichen hat. Dies Ziel gipfelt in der Gründung eines wahren Glaubenslebens, welches nicht allein auf dem an sich schwachen Grund der Annahme der christlichen Lehre, sondern auf dem soliden Boden wahrer Erkenntniss (V. 8) sich aufbaut, und in die wahre Gnadengemeinschaft mit Vater und Sohn unmittelbar einführt. Soweit sind die Jünger, so vorbereitet führt er sie dem Vater zur Weihe vor, so vorbereitet soll der Ordinand zu den Weihen kommen. Nun wird in den Bitten um das für den Priester Nothwendige das Priesterleben selbst geschildert. Spielt schon in das Leben jedes Gläubigen der Gegensatz zwischen Welt und Kirche, zwischen Christenwandel und Weltleben, die Antinomie zwischen Leben in der Welt und Nichtleben mit der Welt, zwischen Weltberuf und Weltflucht oft peinigend herein, so beherrscht dieser Gegensatz und diese Antinomie völlig das Leben des Priesters. Nennt man das Priesterthum, so hat man den Gegensatz κόσμος schon wachgerufen und mitgenannt, ein Wort, welches eine ganze Welt von Gefahren, Schwierigkeiten, Kämpfen und Leiden, Irrthümern und Sünden in sich schliesst. Für das Priesterthum gibt es keine Trennung von der Welt; der Priester muss in ihr, muss im Kampf gegen sie, muss für sie leben. Er muss Gemeinschaft haben mit ihr, aber er darf nicht in der Gemeinschaft mit ihr stehen. Er muss den Hass der Welt ertragen, darf aber die Hassenden in der Welt weder hassen noch meiden; er muss die Welt sich fernhalten, aber er darf ihr nicht fernbleiben, er muss sie wieder suchen. Das ist die seltsam verwickelte Stellung des Priesters in der Welt, die aus der Natur

der letzteren sich ergibt. „Wir wünschten wohl, sagt Schmieder gut, diese Welt, die Jesu Jünger hasst, genauer beschreiben und gleichsam mit Fingern zeigen zu können. Aber dieses widergöttliche Wesen, das uns umgibt und in der menschlichen Gemeinschaft sich bethätigt, ist so flüchtig und wechselnd, dass es sich nie recht zum Stehen bringen lässt; wer es fassen will, ist wie ein Mensch, der den Nebel mit Händen greifen will. Die Welt ist wie ein Gebild von Nebeldünsten, die beständig sich verändern, bald sich trennen, bald sich verbinden, hier in einander überfliessen, dort sich von einander sondern, aber nie sich gründlich vereinigen, nie sich entschieden absondern. Die Welt ist ein unreines Gähren, wo jedes Seiende ein Anderseiendes, das ihm fremd ist, noch ununterschieden in und an sich hat, darum keine Ruhe in sich findet, aber auch keinen kräftigen Trieb, das Fremde auszustossen und sich in Ordnung zu setzen. Die Welt der Menschen besteht aus Personen, die noch nicht eigentlich rechte Personen, d. h. selbstbewusste Zeugen göttlich-bestimmter Lebensgestaltung geworden sind, und die daher weder im Lieben noch im Hassen, weder im Trennen noch im Verknüpfen sich richtig und zuverlässig verhalten, sondern theils Fremdes begehren, theils das Eigene verwahrlosen, bald lebhaft zur Einigung zusammenfahren, ohne doch wirkliche Gemeinschaft zu stiften, bald wieder zornig sich von einander reissen, ohne doch ganz von einander lassen zu können."

Was bei dieser schwierigen Stellung dem Priester nöthig ist, ist Bewahrung, Bewahrung in der Gottesgemeinschaft, Bewahrung gegen die feindliche Weltgemeinschaft. Der Ring der Weltgemeinschaft und der der Gottesgemeinschaft fallen nie zusammen, aber auch nicht völlig auseinander. Darum ein fortwährendes Sichkreuzen, ein Reiben an einander, ein Stossen auf einander; das alles bedeutet und bereitet Kampf und Wehe. Da bedürfen die Apostel und ihre Nachfolger des Schutzes von oben, dass sie aus dem geheiligten Kreis der Gottesgemeinschaft nicht herausgerissen werden. Diesen Schutz und diese Bewahrung erflehte und erfleht der Herr dem Priesterthum seiner Kirche, und im Bewusstsein dieses Schutzes soll dasselbe trotz allen Widerstreits und harten Kampfes vollkommene Freude geniessen, die Freude des Erlösers selbst im Herzen tragen. Aber noch mehr wird ihnen zu Theil als die Freudenverbindung mit dem Vater und dem Sohne. Sie sollen nicht bloss leben auf dem feindlichen Boden der Welt, ihre Person gegen diese Feinde behaupten, — sie haben eine Mission an eben diese Welt und sollen ihr Gottes Botschaft ausrichten, Gottes Heil anbieten, damit, wo immer im Lager dieser Feindin noch in einem Herzen ein Fünklein guten Willens glimmt, ein Flämmlein des Sehnens und Verlangens nach dem Heil zum Himmel aufwallt, dieses Gute nicht vom Abgrund der Weltsünde verschlungen, sondern herausgelöst und ins Reich Gottes übertragen werde. Zu diesem hochheiligen Beruf, alles was der Heiligung fähig ist in der Welt, aus der Welt herauszunehmen und zum Heiland zu bringen, bedürfen sie der Heiligung, einer Weihe, die aus der Gottesglorie allein entfliessen, die nur Gottes heiliger Geist bringen kann. Er legt sein Charisma im Sacrament des Ordo in die Seele des Priesters, mittelst der Auflegung der Hände seitens der Apostel und ihrer Nachfolger (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Es mahnt aber der Apostel seinen Jünger wieder frisch anzufachen in sich die Flamme dieses Charisma's, nicht zu dulden, dass die Asche der Furchtsamkeit und Schwäche, des Nachlasses im ersten Liebeseifer, der unbesonnenen Schwermuth und Niedergeschlagenheit sich auf die Gluth lege; denn nicht einen Geist der Furcht habe Gott in der Weihe zum apostolischen Amt verliehen, sondern einen Geist der Kraft, der Liebe und Be-

sonnenheit, dessen Flamme also auch nur durch entsprechende Gesinnungen angefacht, hell und frisch erhalten werden kann (ib. V. 7). Bietet der ganze Abschnitt homiletisches Material für Priesterexercitien, clericale Standes- und Primizpredigten, so enthält V. 18. 19 Text, Thema, Eintheilung für eine Predigt der letzteren Gattung (1. die Amtssendung, 2. die Amtsweihe des Priesters). —

Dritter Theil.

Die Bitte für die Gläubigen. V. 20—26.

20. Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ,

20. Nicht für diese allein aber bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort glauben an mich,

21. ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

21. damit alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.

22. κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν.

22. Und ich habe die Glorie, die du mir gabst, ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie wir Eins sind.

23. ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος, ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.

23. Ich in ihnen und sie in mir, damit sie vollendet seien in Eins, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie geliebt hast, wie du mich liebtest.

24. πατήρ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν, τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.

24. Vater! was du mir gabst, ich will, dass wo ich bin, auch jene seien mit mir, damit sie meine Glorie sehen, welche du mir gegeben, weil du mich liebtest vor Grundlegung der Welt.

V. 20. πιστευσοντων für πιστευοντων hat bloss einige minn. u verss. (Vulg.) für sich. — V. 21. Hier wie V. 24. 25 lesen Tisch. Treg. WH πατηρ mit BD (V. 24. 25 AB); letzteres hat die Vermuthung der Ursprünglichkeit für sich; Lachm. V. 21 πατερ. — εν nach εν ημιν findet sich zwar ℵALXYΓΔ (Vulg.) fehlt aber BCD Is. sah. arm., wurde von Lachm. eingeklammert, von Tisch.

25. *πατὴρ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας.*

25. Gerechter Vater! und die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt, und diese erkannten, dass du mich gesandt hast.

26. *καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς.*

26. Und ich habe ihnen deinen Namen kundgethan und werde ihn kundthun, damit die Liebe, mit welcher du mich liebtest, in ihnen sei und ich in ihnen.

Der Blick des Herrn, der bisher auf den Aposteln geruht und von ihnen flehend sich zum Himmel gehoben hatte, schaut nun über den kleinen Kreis hinaus in die künftigen Zeiten, hinein in die Jahrhunderte der christlichen Kirche, vorwärts bis ans Ende der Tage, und er sieht alle die Unzähligen, welche in Zukunft seiner Kirche angehören werden bis zum letzten, der auf Erden zum Christen getauft wird. Für diese alle, welche sein allsehendes Auge schaut, als stünden sie selbst schon da, sendet er eine feierliche Fürbitte zum Vater. Sein hohepriesterliches Herz umschliesst alle und betet für alle, ehe es sich für alle im Tod opfert.

„Aber nicht für sie bloss bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort glauben an mich.“ Für alle, welche an allen Orten, zu allen Zeiten zum Glauben kommen; diese Allgemeinheit schliesst das zeitlose Präsens in sich. Mit dem Gebet für die Jünger ist diese Fürbitte schön verbunden. Für sie als Apostel der Welt hatte er eben gebetet, jetzt betet er für die, welche durch dies Apostolat zum Glauben und Heil geführt werden. Der einzige (regelmässige und ordentliche) Weg, um zum Glauben an Jesus zu kommen, ist hier klar genannt;

Treg. WH gestrichen; es ist wohl erklärender Beisatz, wie εσμεν am Schluss von V. 22 sicher (fehlt BCDL; ℵ lässt auch εν weg). πιστευη ℵBC Tisch. Treg. WH, nicht πιστευση (ADLX Lachm.). V. 23. και vor dem zweiten ινα (AΔY, Vulg.) zu streichen mit BCDLX. — V. 24. ους δεδ. ACLXYΓΔ, Lachm. wohl Correctur für ο ℵBD, Tisch. Treg. WH. Das zweite δεδωκας ist überwiegend bezeugt und mit Tisch. Treg. WH gegen Weiss (εδωκας) zu halten.

V. 20. Steinmey. ist der einzige, welcher sich wehrt, hier einen neuen Abschnitt des Gebets anzuerkennen und die folgende Bitte auf die Gläubigen zu beziehen, indem er in dogmatischer Voreingenommenheit den Text meistert; vgl. die Einleitung. — Das διά τοῦ λόγου kann so wenig auf das schriftliche Wort der Apostel beschränkt werden (Calv., Hengst.), dass vielmehr nur in zweiter Linie neben dem mündlichen noch an das schriftliche Wort gedacht werden kann; die regelmässige Vermittlung des Glaubens geschieht durch die Predigt der Apostel, welche in der Predigt des kirchlichen Lehramts ihre Fortsetzung findet; non

das ist das Wort der Apostel, vor allem ihre mündliche Predigt, ohne dass das Wort der Schrift ausgeschlossen wäre. Wie kann aber das mündliche Apostelwort ganz allgemein und für alle Zeiten die Vermittlung des Glaubens übernehmen? Nicht weil es im Schriftwort fixirt ist und aus dem geschriebenen Buchstaben durch die Folgezeiten fortpredigt, sondern weil die Predigt der Apostel, ihr lebendiges Wort in der Predigt der Kirche, im lebendigen Wort ihres Lehramts fortlebt und fortgeleitet wird durch alle Zeiten hindurch. Die einzigartige Bedeutung der Apostel für die ganze Kirche Jesu ergibt sich hieraus von selbst. Was sie zu verkünden haben, ist das Gotteswort Jesu, für dessen Verkündigung das ganze Lehramt der Kirche eingesetzt ist. Aber die nachapostolischen Träger dieses Lehramts sind an die Apostel gewiesen und erhalten nicht etwa von Christus unmittelbar, sondern von den Aposteln den Inhalt ihrer Lehre, das Wort des Glaubens, so dass hienach in der That die Apostolicität als Erkennungszeichen der wahren Kirche anzusetzen ist. Und noch viel weniger kann der einzelne Gläubige unmittelbar an Christus gewiesen werden, um von ihm die Glaubenswahrheit zu empfangen, sondern er ist angewiesen an jene Kirche, in welcher das Apostelwort fortlebt und fortlehrt.

In der Angabe des Zwecks, welcher durch die Bitte und ihre Erfüllung erreicht werden soll, ist zugleich der Inhalt der Bitte ausgesprochen: damit sie alle Eins seien. Die Bitte für die Jünger in V. 11 wird also hier wieder aufgenommen, aber auf einen weiteren Kreis ausgedehnt, in welchem alle Gläubigen eingeschlossen, die Apostel nicht ausgeschlossen sind. Hoc ergo nunc etiam et pro nobis rogavit, quod

---

itaque, sagt St. Augustin, hi tantum intelligendi sunt, quos ait in se credituros per verbum eorum, qui ipsos cum in carne viverent apostolos audierunt; sed et post obitum eorum et nos longe post nati, per verbum eorum credidimus in Christum. Quoniam ipsi qui cum illo tunc fuerunt, quod ab illo audierunt, ceteris praedicaverunt: atque ita verbum eorum, ut etiam nos crederemus, ad nos usque pervenit, ubicunque est ejus ecclesia et perventurum est ad posteros, quicunque ubicunque postea in eum credituri sunt. Dieser Kirchenvater und die mittelalterlichen Exegeten regen die Frage an, ob Jesus für die hier nicht gebetet habe, welche auf anderem Weg als durch das Apostelwort gläubig geworden, für Paulus, für Maria, für den Schächer; Aug. antwortet, das Wort der Apostel sei in erster Linie Gottes Wort, der Apostel Wort nur genannt, weil ihnen hauptsächlich dessen Verkündigung oblag; daher habe auch der Schächer ihr Wort gehabt. Vgl. Mald.

V. 21. Nach Schegg umfasst πάντες nur die Gläubigen, nicht die Apostel und Gläubigen, weil die Apostel die Einheit der Gläubigen vermitteln und weil im folgenden ἵνα καὶ αὐτοὶ κ. τ. λ. das Sein der Apostel in Vater und Sohn schon

tunc pro illis, ut omnes, hoc est et nos et illi unum simus (St. Aug.). Den Mittelpunkt dieses neuen Lebenskreises der Einheit auf Erden bilden die Apostel; durch die Annahme ihrer Predigt tritt man in diesen Kreis ein. Wie die Einheit innerhalb dieses Kreises zu denken sei, lehrt einmal der Vergleich, in welchen sie gestellt wird. Es ist derselbe denkbar höchste Vergleich wie oben, wo von der Einheit der Jünger die Rede war. Das Sein des Vaters im Sohn, des Sohnes im Vater ist das Urbild dieser Einheit. Wohl ist ja nicht eine Gleichheit der beiderseitigen Verhältnisse ausgesagt, sondern eine Vergleichung gegeben, wie die Väter mit Recht gegen die Arianer geltend machten. Aber schon die Höhe der Vergleichung mit der das ganze Sein, Wesen, Leben, Thun, Wollen umschliessenden Verbindung und Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn nöthigt, die Einheit der Gläubigen in möglichst intensivem und vollkommenem Sinn zu fassen. Also vor allem keine bloss äussere Verbindung, kein blosses Neben- und Beieinandersein in einer sichtbaren Gesellschaft. Aber auch nicht bloss eine Verbindung durch Gleichheit des Glaubens oder Einheit der Liebe. Der Glaube ist wohl Voraussetzung des Eintritts in diese Gemeinschaft, auch Bindemittel, aber in ihm liegt das Wesen dieser Einheit nicht beschlossen, auch nicht in der Liebe im Sinne der blossen Verbindung zwischen Mensch und Mensch. Aus jenem Vergleich ist zunächst abzuleiten der Begriff einer Einheit, welche zwar den Personenunterschied bestehen lässt, sonst aber aufs ganze Wesen und alles Wesentliche sich erstreckt, die Glieder jener Gemeinschaft im tiefsten Wesensgrund miteinander verknüpft.

Mehr Klarheit und weiteren Einblick gewährt die Beifügung, welche der Herr selbst macht: „damit auch sie in uns seien". Dieser zweite

---

vorausgesetzt werde; allein das erstere Moment hindert nicht, dass doch die Apostel mit den Gläubigen Eine Einheitsgemeinschaft bilden, wie es ja in der Kirche der Fall ist, und καὶ αὐτοὶ kann sich auch auf καθως ἡμεῖς beziehen. — ἵνα verbindet Zweck und Inhalt der Bitte; man darf also nicht ohne weiteres aus der Jüngerbitte die Bewahrung oder Heiligmachung als Object zu ἐρωτῶ herabziehen und als Mittel der Einigung ansetzen (Keil, Lange; Schegg dagegen); ähnlich hatten auch Theoph. und Rup. das ἁγιάζειν heruntergenommen, wogegen Mald. sich erklärt. Auf den Geist als einigenden Faktor weisen Hilar., Cyr., Tol.; Ged., Keil. Den καθως-Satz ziehen fälschlich zum zweiten ἵνα de W., Luthdt., God., wodurch die Rede nicht weniger schleppend (God.), sondern schleppender und schwieriger wird; ebenso unmotivirt und verkünstelt ist es aber, das zweite ἵνα von dem καθως-Satz abhängig zu machen, Lück., Mey. Das dritte ἵνα ist dem zweiten subordinirt. — Während Chrys., Theoph., Euth. κόσμος im richtigen Sinn nehmen von den glaubensempfänglichen Elementen der Welt, macht sich August. grosse Schwierigkeiten, weil er den Begriff premirt und in

Absichtssatz ist dem ersten coordinirt als seine nähere Bestimmung und Erklärung. Die innergöttliche Einheit ist nicht bloss Vorbild und Gleichniss der Einheit der Gläubigen, sondern bildet selbst das Grundwesen dieser Einheit auf Erden: nicht bloss Eins wie wir, sondern Eins in uns; das später vor ἐν ἡμῖν eingeschobene ἓν (vgl. die textkrit. Noten) ist ein dem Sinn völlig entsprechendes Glossem. Auch sie sollen in den seligen Lebenskreis der Gottheit hereingenommen und eben dadurch Eins werden, Eins unter sich, weil Eins mit uns und in uns. Das also ist die Geschichte des Neuen Bundes: durch das Wort der Apostel werden Gläubige geschaffen, diese werden durch den Glauben zu Christus, durch Christus zum Vater geführt und weil nun in Gemeinschaft mit Vater und Sohn, stehen sie unter sich selbst in der denkbar höchsten Vereinigung. Nun haben wir eine wirkliche Gemeinschaft des Lebens und Wesens, des von Gott in sie übergeströmten übernatürlichen Wesens und Gnadenlebens, eine Vereinigung auf dem gemeinsamen Lebensgrund, in der gemeinsamen Atmosphäre der Gotteswahrheit und Gottesgnade. Genau so schildert der Evangelist in seinem ersten Brief (1, 3) Entstehung und Wesen der Einheit der Gläubigen: „was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch, auf dass auch ihr Gemeinschaft habet mit uns, und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus“.

Sollen wir diesen Lebensbund mit einem Namen benennen, so müssen wir ihn Kirche heissen. Für seine Kirche und die von ihrem Wesen und Begriff unzertrennliche Einheit betet hier der Herr. Die Stiftung der Kirche vollendete sich in der Sendung des hl. Geistes. Er, das Einheitsprinzip in Gott, die persönliche Einheit zwischen Vater und Sohn, wird auch das Einheitsprinzip der Kirche, indem er das

---

πιστεύοντες und πάντες schon alle, die aus der Welt gläubig werden können, zusammengefasst findet; so kommt er dazu, die beiden ἵνα völlig zu coordiniren und den κόσμος, welcher glauben soll, mit den πάντες πιστεύοντες identisch zu fassen: ipsi quippe omnes mundus est credens, neque enim alii sunt, qui unum erunt et alius est mundus propterea crediturus, quia illi unum sunt. So betont auch Mald. ungebührlich den Kosmosbegriff im schlimmen Sinn und sieht sich daher genöthigt, (mit Jansen und ähnlich wie Calvin, auch Scholten) πιστεύειν vom erzwungenen Glauben zu nehmen, welchen auch die Teufel haben (Jac. 2, 19); er verweist unglücklich auf Matth. 5, 16, wo doch schon durch das δοξάζειν der wahre Glaube gekennzeichnet ist. Diese ganze Auffassungsweise der Stelle rechnet nicht mit den thatsächlichen Verhältnissen und der allmählichen Herauslösung der glaubensfähigen Elemente aus dem κόσμος. Vgl. Bossuet (l. c. 59e jour): quand le monde croira ainsi, le monde sera converti; cette partie du monde, qui le croira, cessera d'être du monde, et Jésus-Christ attribue la conversion de l'univers, qui devait venir, à cette unité de ses fidèles.

Sein im Vater und Sohn vermittelt. So muss der hl. Geist, der nicht genannt wird, auch hier nothwendig mitgedacht werden. „Daran erkennen wir, dass wir in ihm (in Gott) bleiben und er in uns: von seinem Geiste hat er uns gegeben“, sagt der Apostel (1 Joh. 4, 13). Die Kirche ist die vom Geist besiegelte Gemeinschaft der Gläubigen, welche eine wahre und vollkommene Gemeinschaft desswegen ist, weil sie eine Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn durch den Geist ist. Nicht eine mechanische, sondern eine organische Verbindung stellt die Kirche dar, eine Einheit, innerhalb welcher für die individuelle Verschiedenheit und Freiheit Raum bleibt, welche aber das ganze neue höhere Leben, in dessen Sphäre die Glieder der Kirche versetzt sind und das ihnen unmittelbar vom dreieinigen Gott zufliesst, umspannt. Die hier ausgesprochene Einheit der Kirche ist von den Aposteln stets hochgehalten worden; sie aufgeben heisst die Kirche selbst aufgeben, welche ihrem Grundwesen nach Ein Leib und Ein Geist (Eph. 4, 4), Ein Brod, Ein Leib (1 Cor. 10, 17), Eine Heerde (Joh. 10, 16) ist. Der Epheserbrief kann eine Urkunde dieser Einheit der Kirche genannt werden. In dieser Einheitsbitte ist ein Erkennungszeichen der wahren Kirche gegeben, an welchem jede Kirchengemeinschaft, welche den Anspruch erhebt, die Kirche Jesu zu sein, sich erproben und bewähren muss.

Aber nicht vergessen darf werden, dass diese Einheit der Kirche, wie die Kirche selbst, nicht etwas von Anfang an Fertiges und Vollendetes, sondern mit der Kirche in einer Entwicklung, in einem allmählichen Entfaltungs- und Vollendungsprozess begriffen ist. Obwohl die Kirche ihrem Wesen nach die Eine, Einzige und Einige ist, und obwohl der Herr mit dem Erfolg hier die Einigungsbitte für sie zum Vater richtet, dass nie diese Einheit seiner wahren Kirche verloren gehen wird, so bleibt in der Kirche doch immer noch Raum für die Mahnung des Apostels an deren einzelne Mitglieder, „Eines Sinnes zu sein unter einander in Christus Jesus“ (Röm. 15, 5), „sich zu befleissigen, die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu unterhalten“ (Eph. 4, 3); ja es bleibt die Möglichkeit, dass Glieder der Kirche aus dem geweihten Kreis dieser Einheit herausfallen, oder im Umkreis ihres Lebens und Wirkens diese Einheit stören und trüben. So wenig die Heiligkeit der Kirche so verstanden werden kann, dass die wahre Kirche nur Heilige zu Mitgliedern haben dürfe, so wenig ist ihre Einheit vor dem Tag der Verklärung eine so ideale und vollkommene, dass jedes einzelne Glied vom Bande derselben in gleich inniger und fester Weise umschlungen und gehalten wäre. Sie will das besagen, dass die Kirche als Organismus eine nicht bloss äussere, sondern auch

innere, auf Einheit und Gemeinsamkeit aller Lebensbedingungen und Lebenskräfte, also der Lehre, der Heilsmittel, der Verfassung beruhende Gemeinschaft bilde, in der Vereinigung aller, welche im wahren apostolischen Glauben stehen, oder ihrer innersten Überzeugung nach darin zu stehen meinen. Dass auch jeder einzelne in sich und an sich diese Einheit, die Intimität dieser Gemeinschaft mehr und mehr abpräge und immer mehr sich zu Nutzen mache, das muss das Ziel seines christlichen Strebens sein; dass die Kirche immer mehr alle christgläubigen Elemente auch äusserlich in ihre Gemeinschaft hereinnehme, so dass Eine Heerde ist wie Ein Hirte, das ist das Ziel ihrer Entwicklung und Geschichte auf Erden.

Als eine Einheitsmacht soll die Kirche in der Welt dastehen und in der Welt wirken. Das soll Erfolg und Frucht der Einheit der Gläubigen sein, „dass die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast". Also schon durch ihre Erscheinung, durch das Schauspiel ihrer Einheit soll die Kirche missionirend auf die Welt wirken; die Apostelgeschichte meldet, wie in den ersten christlichen Zeiten dieser Missionszweck erreicht wurde (2, 41—47). Der Kosmos ist hier wie sonst die ungläubige Welt, aber nicht als fertige, abgeschlossene Kategorie, sondern als fliessender Begriff. Wohl sind Kirche und Kosmos diametrale Gegensätze, aber es können sowohl aus dem Kosmos Elemente sich der Kirche zuwenden, als aus der Kirche wieder Elemente in den Kosmos zurücksinken. Die Scheidung ist kein abgeschlossener Prozess, sondern zieht sich durch die ganze Entwicklungsgeschichte der Kirche hin. Die Aufgabe der letzteren durch alle Zeiten ihres Erdenwandels hindurch ist, die glaubensfähigen Theile des Kosmos von den ungläubigen abzulösen, an sich zu ziehen und ihrem Reich einzuverleiben. Darum kann sie von der missionirenden Thätigkeit nie abstehen, — Missionskraft aber wohnt schon ihrer äusseren Erscheinung inne. Da sie in der Weltverwirrung dasteht als der einzige, völlig einheitliche Organismus, dessen äussere Einheit sich als Schale höchster geistiger Einheit dem prüfenden Auge darstellt, so soll und wird diese völlig neue und ausserordentliche Erscheinung die noch lichtfähigen Augen in der Welt auf sich ziehen und den Glauben wecken, dass der Stifter dieser Kirche ein Gottgesandter ist, dass wirklich der Vater hier seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, um diese Heilsanstalt auf Erden zu gründen.

Wieder verbindet sich, wie V. 14. 19 mit der Bitte die Rechenschaft, mit dem Flehen um des Vaters Fürsorge der Hinweis auf das, was er in der Richtung dieser Bitte für seine Gläubigen schon gethan; desswegen ἐγὼ betont vorangestellt. Er hat seinerseits für ihre Ein-

heit das gethan, dass er ihnen die vom Vater gegebene Glorie geschenkt hat, in der Absicht, dass sie Eins seien, wie Vater und Sohn. Die Näherbestimmung dieser Glorie hat zu allen Zeiten Schwierigkeiten bereitet und auf die verschiedensten Lösungswege geführt. Die eine Reihe der Deutungen, namentlich der patristischen, hat zweifellos Wahrheitsmomente aufzuweisen, aber ermangelt der Begründung aus dem Text und dessen Hauptwort δόξα; so die Beziehungen der δόξα auf die Gotteskindschaft, auf das Abendmahl, in welchem die Gläubigen wahrhaft und wesentlich in die Person Jesu, in seine δόξα eingehen, auf die Verbindung und Einheit des Sohnes mit dem Vater. Eine andere Reihe wird zwar dem Wort δόξα gerecht, vermag aber mit dem, was noch über diese δόξα gesagt ist, sich nicht ins Einvernehmen zu setzen; so die Beziehung der δόξα auf die himmlische Glorie, eine Beziehung, welche nothwendig das δέδωκα abschwächen muss und überdies der bestimmten Willenserklärung, dass die Seinigen seine Glorie schauen sollen, vorgreift und sie zu einer pleonastischen Wiederholung herabdrückt; auch scheint die Verleihung der himmlischen Glorie an die Gläubigen damit nicht vereinbart werden zu können, dass Jesus selbst für sich diese δόξα erst vom Vater zurückerbittet (V. 1—5). Ebenso die Erklärung der δόξα von der den Jüngern verliehenen Wunderkraft; abgesehen davon, dass sie gegen den Zusammenhang αὐτοῖς auf die Jünger beschränken muss, ist nicht klar, wie die Verleihung der Wunderherrlichkeit den Zweck und die Wirkung haben solle, die Einheit unter ihnen (also wieder den Jüngern) zu begründen oder zu fördern.

Um sicher zu gehen, heben wir vor allem die Bestimmungsmomente hervor, welche für den Begriff der δόξα im Zusammenhang niedergelegt sind. Danach muss mit diesem Wort ein Gut bezeichnet sein, welches den Gläubigen vom Herrn verliehen ist; allerdings ist das Perfect nicht stark zu premiren, sind doch die Gläubigen selbst noch als künftige gedacht und kann also die Verleihung an sie nicht als völlig vollzogene Thatsache bezeichnet werden wollen. Aber so viel

---

V. 22. δόξαν = Gotteskindschaft Ambr., a Lap., Jans., Tirin. (Beng., God.); = sich selbst in der Eucharistie Cyr., Hil., Tol.; Corl., Bisp. (nebst anderem, sogar der leibl. Verklärung); = die Einheit mit Sohn und Vater Hengst., Schegg, eine Erklärung, die zwar nicht eine Tautologie mit dem folgenden Satz bildet (God.), aber sich ans dem Wort δόξα erst rechtfertigen muss; = die Liebe, mit Beziehung auf V. 26, Mald. (tolle a claritate literam unam et sensum invenies), Calov.; = Gnade und Wahrheit Mai., Ebr., Brückn., Thol.; = himmlische Glorie Aug. (propter immobilitatem praedestinationis praeteriti temporis verbis futura significat), Bed., Rup.; de W., Mey., Luthdt. (2. A.) Keil, Reuss, Schanz (mit

will δέδωκα jedenfalls ausdrücken, dass an jene, welche bereits gläubig geworden, die Mittheilung dieses Gutes erfolgt sei, und dass es für alle Künftigen bereit stehe und von ihm für sie hinterlegt sei. Die Gabe muss ferner zu ihrer Einheit untereinander im Causalzusammenhang stehen und zugleich zu ihrer Verbindung mit Vater und Sohn.

Für Auffindung des allen diesen Momenten entsprechenden Begriffs der δόξα ist nun nicht unwichtig der Rückblick auf die unserer Stelle analogen Sätze, in welchen ebenfalls ein Geben des Vaters dem Geben des Sohnes entspricht (V. 8 τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς V. 14), oder in welchen ein Geben des Vaters an den Sohn stattfindet, dem Zusammenhang nach zur Mittheilung der Gabe an andere; so V. 11. 12, wo der Vater dem Sohn seinen Namen gibt, zur Offenbarung desselben an die Jünger. In allen diesen Stellen hat das Geben des Vaters an den Sohn, das Geben des Sohnes an die Menschen zum Object eine messianische Gabe, eine Gabe, welche dem Messias verliehen wird zum Zweck der Übermittlung an die Menschheit. Das muss uns bestimmen, auch in unserem Vers unter δόξα nicht eine dem Sohn vom Vater zu eigen gegebene, als Eigenbesitz für seine Person ihm verliehene Gabe zu denken, sondern eine messianische Gabe für die Menschheit. Dass diese Unterscheidung nothwendig und im Zusammenhang angezeigt ist, beweist die Vergleichung mit V. 24. Hier ist von der dem Sohn eigenen Herrlichkeit die Rede, zu deren Anschauung die Gläubigen im Jenseits gelangen sollen; daher aber auch hier der ausdrückliche Zusatz τὴν δόξαν τὴν ἐμήν. Dieser Beisatz fehlt an unserer Stelle; daher ist hier δόξα nicht die Sohnesglorie, sondern ein messianisches, der Menschheit zugedachtes Gut. Damit fällt eine Hauptschwierigkeit weg, nämlich die Frage, wie der Herr seine Glorie, in welche er doch selbst noch nicht eingegangen, bereits den Gläubigen verliehen haben könne, wie diese göttliche Himmelsglorie überhaupt einen Erdenbesitz der Gläubigen bilden könne.

Es ist nur noch der Inhalt dieser messianischen Gabe, welche als δόξα bezeichnet wird, darzulegen. Im biblischen Sprachgebrauch

---

Hereinnahme der Gnade und Kindschaft); = Wunderkraft Chrys. (δόξαν, τὴν διὰ τῶν σημείων, τὴν διὰ τῶν δογμάτων), Am., Theoph. (mit anderem), Euth.; Grot., Klee, Weiss; dagegen schon Mald. mit Recht: quid hoc ad unitatem, quae inde concluditur, pertineat, non satis apparet. Die letztere Erklärung verirrt sich am weitesten vom Text, schon weil sie ganz unberechtigt für die Gläubigen die Jünger einsetzt und mit αὐτοῖς bezeichnet sieht; δέδωκα veranlasst dazu nicht (Weiss), angesichts der durch alle diese Kapitel sich hindurch ziehenden Verschiebung der Tempora.

ist δόξα die herrliche Erscheinung Gottes, in welcher er nach aussen sich kundgibt, insbesondere in der Heilsoffenbarung zum Heile sich manifestirt. Es sind sozusagen zwei Herrlichkeitsstrahlen, in welchen die innergöttliche δόξα nach aussen leuchtet und zum Menschen dringt, die Wahrheit und Gnade. In der christlichen Offenbarung werden diese zwei Strahlen in der Menschengestalt des Sohnes zunächst gleichsam gebrochen, sollen aber mittelst ihrer weiter geleitet werden in die Menschheit hinein. So heisst es im Prolog (1, 14): wir sahen seine Herrlichkeit (δόξα) als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, dessen, der voll Wahrheit und Gnade ist. In Wahrheit und Gnade strahlt die δόξα des als Messias gesendeten Gottessohnes aus. In diesem Gehalt ist das Wort auch hier zu nehmen und danach bezeichnet es gar nichts anderes, als was der Herr den Jüngern bereits mitgetheilt zu haben versichert: die Worte des Vaters hat er ihnen gegeben und den Namen des Vaters, d. h. des Vaters Wahrheit und die Gnadengemeinschaft mit dem Vater. Beides wird hier in das eine Wort δόξα zusammengefasst. Die verschiedene Ausdrucksweise erklärt sich einfach aus der verschiedenen Stellung der Apostel und der Gläubigen im Reiche Gottes. Bei den Aposteln ist die Bezeichnung dessen, was sie erhalten haben, so gewählt, dass ihr persönlicher Besitz und ihr Amtsbesitz zusammengefasst erscheint; der Herr hat ihnen Gottes Wort gegeben zunächst zu ihrem eigenen Heil, dann aber auch zur Verkündigung; die Gnadengemeinschaft der Jünger mit dem Vater wird mit ὄνομα und ἐν ὀνόματι bezeichnet, und auch diese Bezeichnungen enthalten einen Hinweis auf das Offenbarungswerk, welchem die Jünger zu dienen haben. Bei den Gläubigen kommt nur das persönliche Heil in Betracht. Auf das Geschenk der Heilsgnade, das er im Auftrag des Vaters in die Welt zu bringen hat und für alle Gläubigen in seiner Kirche niederlegt, weist der Herr mit δόξα hin. Dieser Erklärung treten stützend an die Seite jene biblischen Stellen, in welchen der Begriff δόξα mit demselben Inhalt gefüllt erscheint. So redet der Apostel Paulus Col. 1, 11; Eph. 3, 16 davon, dass wir gekräftigt werden gemäss der Macht der Glorie Gottes, dass nach dem Reichthum seiner Glorie Gott uns verleihe, gekräftigt zu werden durch seinen Geist, und nach 2 Petr. 1, 3 beruft uns Gott durch seine δόξα zum Heil. Eph. 1, 12. 14 wird das als Aufgabe und Beruf des Christen angegeben, dass er in sich darstelle das Lob der Herrlichkeit Gottes, das herrliche Werk seiner Gnade; ja Eph. 1, 5 f. wird δόξα mit χάρις schwesterlich verbunden: er hat uns vorausbestimmt zur Kindesannahme ... zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade, in welcher er uns begnadet hat in dem Geliebten (seinem Sohn).

Soviel ergibt sich hieraus zweifellos, dass auch sonst in der Schrift δόξα nicht bloss die Gott eigene, sondern auch die von Gott dem Menschen zufliessende Herrlichkeit d. h. die Gnade bezeichnet. Darnach dürfte auch nicht mehr zweifelhaft sein, dass das Wort an unserer Stelle im letzteren Sinne zu nehmen ist. Die Gnade erscheint hier als ein Tropfen Gottesglorie, der von der Hand Jesu in die Menschenseele träufelt, sie theilhaft macht göttlicher Natur (2 Petr. 1, 4) und dadurch mit Gott vergemeinschaftet. Natürlich ist diese messianische Glorie von der Person Jesu nicht loszutrennen, aber sie ist zu unterscheiden von der Glorie, welche Jesus selbst als Eigenbesitz von Ewigkeit her hat, deren er sich zum Zweck der Menschwerdung entäusserte (ohne die Gottesnatur abzulegen), und welche er in V. 1—5 zurückerbittet. Auch hat selbstverständlich der Vater dem Sohn nicht in dem Sinn diese Glorie für die Menschen übergeben, als ob er ein dem Sohn ganz fremdes Gut in seine Hand gelegt hätte, damit er es den Menschen aushändige. Das Geben des Vaters bedeutet den Auftrag an den Messiassohn, die Gottesglorie von sich auf die Menschheit überstrahlen zu lassen, dadurch die Herzen der Menschen in Gemeinschaft mit sich und damit zugleich mit dem Vater zu bringen. Gnade ist ihrem Grundwesen nach ja nichts anderes als Verbindung mit Gott durch Christus.

Ich habe die messianische Heilsgnade ihnen gebracht. Dieser Begriff von δόξα allein entspricht den oben hervorgehobenen Momenten. Der Zusammenhang zwischen der verliehenen Glorie und der Einheit der Gläubigen und weiterhin ihrer Verbindung mit Christus und dem Vater (V. 23) ist nun von selbst klar. Diese Glorie ist vom Heiland in die Welt gebracht, in seiner Person gegeben; sie leuchtet und strahlt aus der Kirche und aus den Gläubigen und verkündet die Liebe des Vaters gegen die Gläubigen und wird für die Welt zum Wahrzeichen. Diese δόξα steht mit der ewigen Glorie, von welcher V. 24 spricht, im Zusammenhang; ist ja doch die Gnade nur gebundene, anfangende Glorie; aber sie unterscheidet sich von ihr, wie Anfang und Vollendung, wie der Theil und das Ganze, so dass V. 24 neben V. 22 seine volle Selbständigkeit bewahrt. Viele Wahrheitselemente, welche namentlich in den Erklärungen der Väter niedergelegt sind, finden in dieser Auffassung von δόξα ihre Vereinigung und tiefere Begründung. Insbesondere dringt der Hinweis auf die Gotteskindschaft von allen Erklärungen am weitesten zur Wahrheit vor. Er gab ihnen die vom Vater für die Menschen bestimmte Glorie, das deckt sich beinahe mit dem Wort: er gab ihnen Macht, Kinder Gottes zu werden, denn die Gotteskindschaft ist die Zusammenfassung der Wirkungen der mes-

sianischen Gnade. Auch an die Eucharistie und die in ihr geschehene Selbsthingabe Jesu an die Jünger, ein Gnadenwunder, das nun auch für alle künftigen Gläubigen eingesetzt ist, kann und soll gedacht werden; denn in ihr vor allem ist eine Vereinigungsgnade, die Gnade des persönlichen Anschlusses an Jesus, niedergelegt.

Was er bezweckte mit Verleihung dieser Glorie, ist die Einheit der Gläubigen unter einander, die durch die Gottesgnade gestiftete Gemeinschaft, die daher auch nur in Gott ihr Urbild, ihren Massstab, ihre Analogie hat: Eins wie wir. Aber auch bei den Gläubigen kann natürlich solche der Einheit der göttlichen Personen entsprechende Einheit nur zu Stande kommen durch die Einheit mit den göttlichen Personen. Die messianische Gnadenglorie zieht nur desswegen diesen geweihten Lichtkreis um die Gläubigen, weil sie in den Lichtkreis der Gemeinschaft mit Vater und Sohn erhebt: ich in ihnen, du in mir. Dieses ausrufartige Sätzchen, das durch das Fehlen der Copula an Lebhaftigkeit gewinnt, ist nicht erklärender Beisatz zu den letzten Worten von V. 22, sondern geht dem Hauptsatz: ich gab ihnen die Glorie, damit sie Eins seien, parallel und trägt die nähere Erklärung nach, inwiefern die Verleihung der δόξα eine der Einheit zwischen Vater und Sohn analoge Vereinigung der Gläubigen bewirke. Sie sind Eins wie Vater und Sohn, weil sie Eins sind mit Vater und Sohn. Diese Einheit stellt aber in folgender Weise sich her: er gab ihnen die messianische δόξα, welche von seiner Person unzertrennlich und im Anschluss an seine Person gegeben ist; so ist er in ihnen: ich in ihnen. In ihm ist ja aber auch der Vater: du in mir; also sind die Gläubigen, weil verbunden mit ihm, dem Messias und Heiland, zugleich verbunden mit dem Vater und so wahrhaft in die Gottesgemeinschaft und Gotteseinheit eingetreten. Man könnte fragen, warum hier vom Sein Jesu in den Gläubigen, nicht, oder nicht auch vom Sein der Gläubigen in ihm die Rede sei. Das erklärt sich einfach daraus, dass der Herr hier von dem spricht, was er für die Einheit der Gläubigen gethan; darum ist er hier naturgemäss Hauptsubject.

In dieser Theilnahme an der Einheit Gottes, welche durch die Glorienverleihung gewährt ist, liegt das Geheimniss jener Einheit be-

---

V. 23. Die einen Exegeten sehen in ἐγὼ — ἐμοὶ einen selbständigen, mit ἐγὼ — δέδωκα parallelen Satz, zu welchem die einfache Copula zu ergänzen (Aug., Theoph., Euth., Mald., Keil, Schegg, Weiss), die anderen eine Apposition zu ἡμεῖς ἕν V. 22 (Mey., Lück., Luthdt., Ebr., Schanz). Letzteres kann nicht richtig sein, da sich der Satz mit ἡμεῖς ἕν nicht deckt; er müsste als bloss erklärende Appos. lauten: ἐγὼ ἐν σοὶ καὶ σὺ ἐν ἐμοί; daher hat God. an sich mehr Recht, wenn er vielmehr eine Appos. zum ganzen Satz ἵνα ὦσιν κ. τ. λ. findet,

schlossen, wie nun abermals mit stärkstem Nachdruck hervorgehoben wird: auf dass sie vollendet seien in Eins, zur vollkommenen Einheit zusammengeschlossen seien. Aber auch hier wird wieder der Missionszweck hervorgehoben, welcher durch diese Einheit der Kirche erreicht werden soll: damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich liebtest. Wie die Einheit hier noch stärker als die vollkommene, die einzig vollendete auf Erden, betont wird, so ist auch ihr Missionserfolg der Welt gegenüber erweitert und verstärkt. Nicht mehr bloss glauben soll sie an die Sendung Jesu vom Vater, zur Erkenntniss dieser Wahrheit soll sie gelangen. Beim Anblick der Kirche, der Gotteseinheit auf Erden, sollen die noch glaubensfähigen Glieder des κόσμος zum Glauben, vom Glauben zur Erkenntniss geführt werden, dass der Stifter dieser Gemeinschaft wahrhaft Gottes als Heiland in die Welt gesandter Sohn ist. Hier erscheint Glauben und Erkennen in umgekehrter Reihenfolge gegen V. 8; je nachdem das eine oder andere im Vollsinn genommen ist, wird der Glaube als Wurzel oder als Frucht der Erkenntniss angesetzt. Hier ist ersteres der Fall. Beim Anblick der herrlichen, einzig in der Welt dastehenden Erscheinung der Kirche soll aller nicht in den Finsternissen des κόσμος untergegangenen Gemüther der Glaube sich bemächtigen und zur lebendigen Überzeugung sich fortbilden, dass nur durch Gottes Kraft und Schutz eine solche Gemeinschaft entstehen und bestehen könne, dass folglich über dieser Gemeinschaft die Gottesliebe wache. Diese Gottesliebe gegen die Gläubigen ist in Parallele gestellt mit der Liebe Gottes zu seinem Sohn und soll im Zusammenhang und in Analogie mit dieser von der Welt erkannt werden. Da die bekehrbare Welt Subject dieser Erkenntniss ist, so wird deren Inhalt nicht allzuhoch angesetzt werden dürfen. Darum ist es besser, die Objecte dieser Erkenntniss: dass du mich gesandt, dass du sie geliebt hast, ganz coordinirt zu nehmen, nicht das zweite dem ersten zu subordiniren: dass du mich gesandt und in eben dieser Sendung des Sohnes deine Liebe zu ihnen gezeigt hast. Mit anderen Worten: die Liebe des Vaters, von welcher hier

---

was aber sprachlich nicht angeht. — Auch bei unserer Fassung von δόξα erklärt sich, warum nur das Sein Jesu in den Gläubigen, nicht auch ihr Sein in ihm hervorgehoben wird (gegen Weiss, der darin eine Stütze für die Deutung der δόξα auf die Wunderherrlichkeit finden will). — καὶ ἠγαπ. wollen Lück., Mey., Bisp., Schanz, unter Beziehung auf das unmittelbar vorhergegangene ὅτι σύ με ἀπεστ. von der in Sendung des Sohnes bewiesenen Liebe verstehen, wogegen aber Weiss mit Recht einwendet, dass die Analogie καθὼς ἐμὲ ἠγαπ. darin keine Motivirung finde; Luthdt., Keil von der Vollendung der Gemeinde, Ebr. vom Sein Gottes in ihnen, Weiss von der verliehenen Wunderherrlichkeit.

die Rede ist, ist nicht die, welche der Vater in der Sohnessendung erwiesen, sondern die, welche er in Stiftung und Vollendung jener Einheitsgemeinschaft bewährt hat. Zwei Erkenntnisse strahlen aus dem Herrlichkeitsbilde der Kirche in die empfänglichen Herzen, die noch ausserhalb der Kirche sich finden: die Erkenntniss von der Gottsendung und Gottessohnschaft des Stifters dieser Gemeinschaft und die Erkenntniss von der Gotteskindschaft der also Verbundenen. Dass der Vater ihnen eine Liebe zugewendet hat analog der Liebe zu seinem Sohn, d. h. eben Vaterliebe ihnen geschenkt, zu seinen Kindern sie angenommen und als solche sie unter sich und mit sich selbst verbunden, das kann dem Auge, welches noch lichtfähig ist, bei Betrachtung der Kirche Jesu nicht verborgen bleiben.

Abermals ertönt der Vaterruf. Er kündigt einen neuen Anlauf, ein neues Andringen und Aufwallen des Gebetes an. Die letzte Bitte wird emporgesandt, in welcher die ganze Fürbitte culminirt. Aber ist es denn eine Bitte? Nicht ein Flehen gibt der Herr kund, sondern seinen Willen: θέλω, nicht ἐρωτῶ. Man darf diesen energischen Willensausdruck nicht abschwächen und umdeuten in ein: ich bitte dringend. Allerdings darf man auch nicht soweit gehen, zu sagen, dass Jesus hier ganz aus der bisherigen Gebetsstellung dem Vater gegenüber heraustrete. Denn, wenn er auch seinen Willen kundgibt, so legt er ihn ja doch durch das πατήρ in des Vaters Hand und übergibt ihn dem Vater zur Ausführung. Die ungleich entschiedenere Art aber, in welcher er hier sich an den Vater wendet, erscheint nicht bloss innerlich berechtigt durch den Inhalt seiner Willenserklärung, sie ist auch äusserlich motivirt durch die unmittelbar nach der Anrede an den Vater betont vorangestellten Worte. Auf jene bezieht sich seine Willensbestimmung, sein „letzter Wille", welche der Vater ihm gab. Sie sind alle miteinander in ein ὃ zusammen genommen; sie alle von seiner Mutter Maria und den Aposteln an bis zum letzten Christen,

---

V. 24. Chrys., Calm., Beng. schränken mit Unrecht die Bitte auf die Apostel ein. Θέλω = gesteigertes ἐρωτῶ Chrys., Cypr., Tol. (vehemens deprecatio) Jans. (Thol., Corl., Mai., Ew.); Lange nimmt ganz unrichtig θέλω mit ὃ δέδ. zusammen: ich will sie (bei mir) haben, damit etc. Weiss sieht in dem Satz nur das letzte Ziel aller Bitten von V. 9 ab, d. h. was er damit gewollt hat, ausgesprochen; damit verliert der Vers den Gebetscharakter. Die Motivirung des θέλω suchen Aug., Thom. (Mey., Bisp., Keil, Schanz) im Bewusstsein der Übereinstimmung mit des Vaters Willen und in der Macht über alles Fleisch, ewiges Leben zu verleihen (V. 2); God. im testamentarischen Charakter = mein letzter Wille ist, vgl. Ebr., Stier. Θεωρεῖν = schauen als Quelle der Seligkeit Chrys., Euth. (Olsh., Brückn., Keil, Weiss); = Theilnahme an der Herrlichkeit Mey., Lück., de W., Thol., Luthdt., Schanz; = Sehen der Gerichtsglorie Aug., Rup., Jans., Tol.

der auf Erden getauft wird, bilden Eine Gemeinschaft und bilden zugleich das vom Vater dem Sohn anheimgegebene Eigenthum, seinen messianischen Besitz. Über ihn zu verfügen ist Sache des Messias, darum θέλω. Bezüglich dieses Eigenbesitzes, welchen der Vater aus der Menschheit für ihn ausscheidet, gibt er seinen letzten und höchsten Willen kund und er legt ihn in des Vaters Hand, wo er ihn wohl aufgehoben weiss. So nimmt das: „ich will" förmlichen Testamentscharakter an. Dass der Inhalt desselben mit dem Willen des Vaters vollkommen übereinstimmt, versteht sich von selbst.

Sein Wille ist, dass, was der Vater ihm gab, auch sie, d. h. also die ganze Gemeinschaft in allen ihren einzelnen Gliedern, da mit ihm seien, wo er ist. Sein Blick schaut vorwärts. Er sieht sich schon im Himmel, in des Vaters Glorie. Dort sollen alle mit ihm vereint werden, welche hienieden auf Erden in der Gnadengemeinschaft mit ihm standen, sie, von welchen er jetzt scheiden muss, und alle, welche geistig verbunden mit ihm das Heimweh nach dem Himmel und die Sehnsucht nach vollkommener Vereinigung mit ihm durch diese Welt tragen. Bei diesem Wiedersehen, das kein Ende nimmt, sollen sie seine Glorie schauen, welche der Vater ihm gegeben, weil er vor Grundlegung der Welt ihn geliebt. Durch die Heilsglorie, welche er auf Erden ihnen zugewendet, werden sie befähigt, seine Himmelsglorie zu schauen. Seine Glorie ist keine andere als die, welche er im Anfang dieses Gebetes für sich erfleht und welche ihm bei seiner Verherrlichung in der Auferstehung und Himmelfahrt zu Theil wird und von da an seine himmlische Erscheinungsweise ist, die vom Vater ihm wieder verliehene Gottesglorie, deren Glanz er beim Eintritt in die Welt abgelegt hat, und welche nunmehr wieder das Kleid seiner Person und auch seiner Menschheit bildet. Der Beisatz: „die du mir gabst, weil du mich liebtest vor Grundlegung der Welt" verlangt keineswegs die Deutung auf die reingöttliche Sohnesglorie, welche der Vater bei der ewigen Zeugung

---

Betreffs der δόξα theilen sich die Exegeten in zwei Reihen; die eine erklärt sich für die vorweltliche Glorie der Gottheit unter Berufung auf ὅτι ἠγαπ. πρ. κ. τ. κ.; so Chrys., Euth., Theoph., Theod. Mops. (Hengst., Ebr., Brückn., God., Keil, Weiss); die andere für die gottmenschliche Glorie, welche V. 1—5 erheben wird: Cyr., Aug. (non quam pater aequali filio gignens cum dedit sed quam facto hominis filio dedit ei post mortem crucis) Mald., Jans.; Lück., de W., Mey., Luthdt. (2. A.) Schegg, Schanz (Bisp.: die Herrlichkeit des Menschen Jesus!). Weiss will von keiner Unterscheidung der Glorie Gottes und der Glorie des Gottmenschen wissen; beides ist ja auch identisch, aber die Mitverherrlichung der menschlichen Natur begründet den Unterschied. Steinmey. deutet allein das Sein mit Christus und das Schauen seiner Glorie geistig und zieht es in den Erdenwandel der Apostel herab.

ihm verliehen; denn es wird nicht gesagt, dass der Vater vor Grundlegung der Welt ihm diese Glorie gegeben, sondern, dass er aus vorweltlicher, ewiger Liebe sie ihm gegeben. Das Praeteritum δέδωκας aber gilt offenbar vom Standpunkt des Schauenden und vom Standpunkt des ὅπου εἰμὶ ἐγώ; die Glorie, welche sie schauen werden, ist die vom Vater verliehene. Diese Herrlichkeit des verklärten Gottmenschen ist einerseits die ihm seiner Gottheit nach zukommende, andererseits die durch den Gehorsam auf Erden verdiente, auch seine Menschheit überströmende. Ihre Verleihung wird zurückgeführt auf Gottes ewige Vaterliebe, welche im Sohne von Ewigkeit her auch den Menschensohn liebte. Dass das Schauen kein leeres, äusserliches Sehen, kein blosses Anstaunen ist, sondern ein Eingehen in diese Glorie, eine Theilnahme und einen Mitbesitz einschliesst, ergibt sich aus 1 Joh. 3, 2, wo aus dem Schauen Christi, wie er ist, ein Gleichgeartetsein mit Christus abgeleitet wird. Das Sein mit ihm, das Schauen seiner Glorie zeichnet die ewige Glückseligkeit, welche nichts anderes ist als der Mitgenuss und Mitbesitz der Glorie des Herrn (Röm. 8, 17; Col. 3, 4; 2 Tim. 2, 12).

Eine letzte Anrede an den Vater leitet den Schluss des Gebetes ein: Gerechter Vater! Der Anrede folgt aber kein: ich bitte, kein: ich will, sondern eine letzte Erwägung und Vorstellung, mit welcher er dem Vater naht. Sie bezieht sich auf den gewaltigen, unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Welt und den Gläubigen, der durch alle Reden des Abends und das ganze Gebet sich hinzieht. Dieser letztmalige Hinweis kann, da eine neue Bitte nicht folgt, sich nur auf die vorhergehende oder vielmehr auf die ganze Fürbitte für die Gläubigen und für die Jünger beziehen. Denn die letzteren sind sichtlich schon mit V. 24 wieder in den Gesichtskreis des Beters hereingetreten als die in erster Linie ihm vom Vater Geschenkten (V. 6. 11), und im Folgenden bezieht sich das οὗτοι ἔγνωσαν zunächst auf sie, aber auf

V. 25. Die Motivirung der Anrufung der Gerechtigkeit und des Hinweises auf die Welt wird nach den verschiedensten Richtungen hin gesucht. Die Erklärung des Chrys., Euth., Theoph., Theod. Mops., Mald., dass Jesus hier begründe, warum er nur für die Gläubigen, nicht für die Welt die ewige Seligkeit erflehe, hat etwas Richtiges; nur wird es besser sein, das Wort nicht bloss auf die letzte Bitte, sondern auf alle zu beziehen und darin nicht so fast eine Rechtfertigung der Beschränkung, als eine letzte, kräftigste Empfehlung der Bitte zu erblicken. Das auffallende καί nach der Anrede wollte man erklären, indem man entweder ein καί — δέ aus dem Satz herausconstruirte, durch welches die Welt und Christus in adversative Parallele gestellt würden (de W., Lück., Stier, Thol.), oder ein καί — καί: die Welt einerseits, diese anderseits, welches nur durch das dazwischen gesehobene Sätzchen ἐγὼ δέ σε ἔγνων etwas verhüllt sei

sie als Repräsentanten aller Gläubigen. Es ist also der formelle Schluss des ganzen Gebetes, welchen die Anrede an den Vater signalisirt. Dieses nimmt in dem Gedanken an des Vaters Gerechtigkeit seinen letzten Ruhepunkt. Aber nicht etwa der Gedanke an die Strafgerechtigkeit waltet vor, und noch weniger ruft er sie auf die Welt herab, vielmehr ist, wie das Folgende zeigt, die belohnende und auszeichnende Gerechtigkeit der Hauptgedanke des Beters. Nicht gegen die Welt ruft er die Gerechtigkeit Gottes an, sondern für die Jünger und Gläubigen. Er appellirt an sie, die dem Gläubigen nicht dasselbe Loos bereitet wie der Welt, welche zu Gunsten der Gläubigen dem grossen Unterschied zwischen Welt und Kirche Rechnung tragen muss. Sein ganzes Gebet, seine Bitte um die eigene Verklärung, seine Fürbitte für die Jünger und Gläubigen, auch seine Willenserklärung bezüglich ihres ewigen Schicksals legt er nun in die Gerechtigkeit des Vaters nieder, ihr gibt er die Gewährung und Erfüllung anheim.

„Gerechter Vater! und die Welt hat dich nicht erkannt.“ Ein eigenthümliches „und“. Aber man braucht keine tiefen Geheimnisse in ihm zu vermuthen. Die einfachste Erklärung ist hier sicher die beste. Das καὶ hat gar keine andere Aufgabe, als nach der Anrede an die ganze bisherige Rede einen Schlusspunkt, eine letzte Erwägung anzuknüpfen; es ist sozusagen der erste Ansatz zum Amen. In schlichter und kunstloser Weise wird in einem Appell an des Vaters Gerechtigkeit dem Gebet die Krone aufgesetzt. Aber die einfachste Verbindung entspricht am besten der Gehobenheit der Stimmung, der tiefen Erregung in der Seele des Beters.

Eigentlich wäre mit πατὴρ δίκαιε alles gesagt; denn es bedeutet am Schluss des Gebetes nichts anderes als: und nun sei das ganze Gebet dir, gerechter Vater, hingegeben; erfülle sie nach deiner Gerechtigkeit, denn deine Gerechtigkeit heischt ihre Erfüllung. Aber er legt selbst dieses letzte Motiv der Erhörung auseinander, nicht um den Vater zu belehren, sondern weil der heisse Drang seines betenden

---

(Bäuml., Beng., Ebr., God., Keil); beide Verbindungen machen die Sache nur noch schwieriger. Andere, wie Chrys., Theoph., Schegg schieben Zwischengedanken ein (gerechter Vater — alle wolltest du, oder wollte ich beseligen, aber die Welt etc.; gerechter Vater! und die Welt? sie hat dich nicht erkannt). Aug. sieht prädestinatianisch in δίκαιε den Grund des Nichterkennens: quia justus es, ideo non cognovit; vgl. Chrys., Schanz, welche in anderem Sinne ebenfalls den Grund von οὐκ ἔγνω in δίκαιε finden. Im Gegensatz dazu Mey., Luthdt.: καὶ sei adversativ = du bist gerecht, und doch hat die Welt dich nicht erkannt. Am meisten empfiehlt es sich, καὶ als einfache Anknüpfung des letzten Gedankens ans Vorhergehende zu nehmen (Weiss), aber nicht bloss an den letzten Vers, sondern ans ganze Gebet. δίκαιος heisst Gott auch 1 Joh. 1, 9; 2, 29; 3, 7.

Herzens ihn reden heisst und weil die Liebe zu seinen Jüngern laut ihn zeugen heisst von dem, was seine Seele erfüllt. In des Vaters Gerechtigkeit sich versenkend, gemahnt er ihn zum Schluss noch einmal daran, dass die Jünger und Gläubigen nicht zur Welt gehören, so ganz anders sind, daher auch ganz anderes verdient haben als diese. Gerechter Vater, so können wir den Satz umschreiben, dir anempfehle ich sie und darauf weise ich dich noch hin: sie haben mit der Welt keine Gemeinschaft, daher trenne in deiner Gerechtigkeit ihr Loos vom Loos der Welt, gib ihnen, was ich ihnen erfleht. Die Welt erkannte dich nicht, nämlich in mir und durch mich; so ist sie von selbst aus dem Kreis ewigen Lebens ausgeschlossen (V. 3); das Schicksal, welches die Gerechtigkeit Gottes ihr zutheilen muss, ist besiegelt. Aber nicht davon redet der Herr, und nicht auf diesem dunklen Bild haftet sein Blick, sondern auf dem Lichtbild, welches glänzend von diesem Dunkel sich abhebt: „ich aber habe dich erkannt und diese haben erkannt, dass du mich gesandt hast.“ Zwischen der Welt und den Jüngern steht seine erhabene Lichtgestalt. Seine Erkenntniss, welche der ewigen Gleichwesentlichkeit, dem ewigen Leben bei Gott und in Gott entfliesst, strahlte aus in die Welt, aber nur bei diesen, bei den Jüngern und allen gleich ihnen empfänglichen Seelen schuf sie Erkenntniss, die Erkenntniss des Vaters durch den Sohn und im Sohn. Ihre Erkenntniss ist ein Ableger der seinigen, denn er hat des Vaters Namen ihnen geoffenbart, des Vaters Wesen und Person ihnen kennbar und nennbar gemacht. Noch ist dieses Offenbarungswerk nicht abgeschlossen, noch ihr Glaube und ihre Erkenntniss nicht vollendet; er wird auch fernerhin den Jüngern und allen künftigen Gläubigen des Vaters Namen offenbaren, nicht mehr wie bisher, sondern durch den Geist, der sein Lehramt auf Erden fortsetzt und abschliesst.

Als Endzweck dieser ganzen Offenbarungsthätigkeit wird aber das

---

V. 26. γνωρίσω nehmen Aug., Bed. wieder jenseitig; Weiss von der Vollendung der Gottesoffenbarung im Tod; Chrys., Cyr., Theoph., Euth., Rup., Mald. (Keil, God., Schanz) von der Sendung des Parakleten. Die Liebe, die in den Jüngern sein soll, ist nach Chrys., Theoph., Euth. (Olsh., Schanz) ihre Liebe zu Jesus, durch welche sie den Vater in der Liebe zum Sohne nachahmen sollen, nach Ew., Lück., de W., God., Weiss die Liebe des Vaters zu ihnen, welche mit der Liebe zum Sohn innerlich zusammenhängt; Aug., Cyr. geben schon die rechte Weisung; vgl. August.: quomodo autem dilectio, qua dilexit pater filium, est et in nobis, nisi quia membra ejus sumus et in illo diligimur, cum ipse diligitur totus, id est caput et corpus? ideo subjunxit: et ego in ipsis, tanquam diceret, quoniam ego sum et in ipsis. Nur darf das ego in ipsis nicht ohne weiteres in eine Causalbeziehung zum Vorhergehenden gebracht werden; vgl. Mald., Tol.

angesetzt: „dass die Liebe, mit der du mich geliebt hast, sei in ihnen und ich in ihnen.“ Das kann zweierlei bedeuten, entweder, dass sie mich lieben, weil und wie du mich geliebt, oder, dass du sie liebest, wie du mich geliebt, dass diese deine Liebe, nachdem sie zum Glauben gekommen, ihr Reichthum und ihr Heilsbesitz werde. Der letztere Gedanke ist offenbar der richtige. Nirgends ist die Liebe der Jünger zu ihm als Endzweck der messianischen Offenbarung bezeichnet; vor allem in diesen Reden und in diesem Gebet ist jede Wendung gemieden, welche egoistischen Schein haben könnte. Endzweck der Offenbarung ist, was den Vater anlangt, dessen Verherrlichung, was die Gläubigen anlangt, ihr Heil, ihre diesseitige und jenseitige Glorie, die Bewahrung in des Vaters Gemeinschaft. Mit dem letzteren trifft der in unserm Vers genannte Endzweck zusammen. Er hat des Vaters Namen ihnen geoffenbart, damit der Vater ihnen seine Liebe zuwende, nicht sein Erbarmen, seine Huld im allgemeinen, sondern die Vaterliebe im ganzen und vollen Sinn. Wie er den Sohn liebt, den eingeborenen und seine ewige Vaterliebe auch dem menschgewordenen Sohn, dem Gottmenschen zuwendet, so liebt er die Jünger und Gläubigen, welche Jesus durch seine Offenbarung ihm nahegebracht hat. Er liebt sie, weil sie Brüder Jesu Christi und durch seinen Sohn seine Kinder geworden sind. Das Wort Röm. 8, 29 ist hiezu der schönste Commentar: er hat sie vorausbestimmt, dass sie dem Urbild seines Sohnes gleich seien, damit dieser sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern. In Christus, durch ihn und um seinetwillen werden die Gläubigen vom Vater adoptirt, in die ewige Liebe des Vaters zum Sohn mitaufgenommen und einbezogen; so ist durch die Gotteskindschaft die Liebe in ihnen, mit welcher der Vater den Sohn geliebt hat. Darin sieht auch der Evangelist in seinem Brief den Höhepunkt der göttlichen Vaterliebe: sehet, welche Liebe der Vater uns geschenkt hat, dass wir Kinder Gottes heissen und sind (1 Joh. 3, 1). Nicht nur eine Parallele, eine Ähnlichkeit besteht zwischen der Liebe des Vaters zu den Gläubigen und seiner Liebe zum Sohn, nicht der Intensivität, der Innigkeit nach wird die eine mit der andern verglichen, sie werden ihrem Grund und Wesen nach gleich erklärt; nur bleibt der Unterschied, dass diese Liebe hier Naturliebe, dort Heils- und Gnadenliebe ist, und dass letztere aus der ersteren herfliesst, sozusagen abzweigt. Denn die Vaterliebe konnte uns zukommen nur dadurch, dass der Sohn sich uns gleichmachte, dem Angesicht des Vaters sich als unsern Bruder darstellte, oder vielmehr, dass er uns durch sein messianisches Wirken zu sich und dem Vater emporhob, so dass von nun an die Liebe des Vaters zum Sohn nothwendig überwogt auf alle,

welche mit ihm eine Gemeinschaft bilden und durch ihn zu Gott ins Kindschaftsverhältniss getreten sind.

Wir verstehen nun, welch hohes Gut es ist, das der Herr den Seinigen zuwenden will, und es ist nun auch verständlich die Umschreibung, deren er sich bedient. Er sagt nicht: damit du sie liebest wie mich, sondern: damit die Liebe in ihnen sei, mit der du mich liebtest. Diese Wendung hebt jene Vaterliebe auch äusserlich bedeutsam und nachdrücklich als Heilsgabe und Heilsgut hervor. Noch klarer wird das Wort des Herrn, wenn wir fragen, welche concrete Heilsgabe der Herr hier im Auge gehabt habe, oder wodurch die Zuwendung dieser Vaterliebe erfolge. Damit werden wir, wie durch *γνωρίσω*, auf die Geistsendung geführt, welche die Offenbarung vollendet und auch den Endzweck derselben an den Gläubigen realisirt. Zwei Stellen im Römerbrief beweisen die Richtigkeit dieser Erklärung. „Die Liebe Gottes", heisst es Röm. 5, 5, „ist ausgegossen in unsere Herzen, durch den hl. Geist, der uns gegeben ist" und: „ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba Vater". Hier ist klar der Empfang der Liebe Gottes und die Kindschaft, durch deren Verleihung diese Vaterliebe der Liebe zum eingeborenen Sohn gleich wird, auf den Geist zurückgeführt. So sagt auch Johannes in seinem ersten Brief (4, 13): „daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben und er in uns: von seinem Geist hat er uns gegeben" (vgl. 3, 24).

So sehen wir, dass es eine wirkliche substantielle Gabe ist, welche der Herr durch sein messianisches Offenbarungswerk den Gläubigen vermittelt, die Gabe des hl. Geistes, welcher in ihnen sein wird (14, 17); Er, die Liebe, welche Vater und Sohn verbindet, soll ihnen zu Theil werden. Nun ist das Räthsel ganz gelöst, wie dieselbe Liebe, welche Vater und Sohn verbindet, in den Gläubigen sein kann. Aber auch der Beisatz ist erklärt: „und ich in ihnen". Er weist zurück auf die Verheissung, dass er selber im Geiste wieder zu ihnen kommen werde (14, 18). Die Liebesvereinigung mit dem Vater durch den Geist ist zugleich die vollkommenste Wiedervereinigung mit ihm.

Das ist ein Schluss würdig dieses grossartigen Gebets. Er enthält in den Grundzügen die Heilsgeschichte der Gläubigen von den ersten Anfängen an, welche gelegt sind, bis zur herrlichen Vollendung, welche eben erfleht wird. Sie gehören nicht zur Welt. Darauf weist er abermals den gerechten Vater hin. Sie sind in eine ganz andere, höhere Lebenssphäre getreten, denn sie haben sein Wort empfangen und sind mit Jesus und dem Vater in Lebensgemeinschaft getreten. Diese Gemeinschaft bedarf nur noch der Krönung und Besiegelung seitens des Vaters; um diese wird indirect gebeten, indem sie als letztes

Ziel dessen dargestellt wird, was Jesus gethan hat und thun wird. Diese Besiegelung geschieht durch die Sendung des hl. Geistes; durch ihn wird die neue Lebensgemeinschaft mit Vater und Sohn vollendet. So klingen in diesem Schlusssatz alle die herrlichen Töne der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebets zusammen in den Accord: Du in ihnen, ich in ihnen, sie in uns. Und dieser Dreiklang fliesst zusammen und löst sich auf in den Einen vollen, reinen Glockenton der Liebe, welche ist die Zusammenfassung von Anfang und Ende, die Verschmelzung von Zeit und Ewigkeit, die Verbindung von Gottheit und Menschheit.

* * *

Zwei Güter, ein diesseitiges und ein jenseitiges, erbittet der Herr für alle seine Gläubigen, fürs Leben auf Erden die Einheit, fürs Jenseits das Sein bei ihm und die Theilnahme an seiner Glorie. Und auch hier wie im ganzen Gebet verschmilzt sich Bitte und Rechenschaft. Der erflehten Einheit hat er vorgearbeitet bei den Gläubigen, indem er ihnen die Glorie schenkte, welche vom Vater ihm für sie gegeben ward. Durch die Wahl dieser Bezeichnung für die Heilsgnade hat sich der Herr zugleich den weiteren Nachweis erspart, dass er auch die Erfüllung der andern Bitte um Aufnahme in die Glorie im Jenseits bereits angebahnt habe. Darin mag wohl das Hauptmotiv liegen, warum eben als δόξα seine messianische Gnade eingeführt wird. In der Fassung, welche dadurch seine Rechenschaftsablage erhält bezüglich dessen, was er an den Gläubigen in der Richtung der gestellten Bitten gethan, ist sie Motiv und Begründung für beide Bitten.

Während die Fürbitte für die Jünger entsprechend ihrer mehrseitigen Stellung in der Welt sich in mehrere Einzelbitten verzweigt, wird alles Bedürfen der Gläubigen in Eine Bitte zusammengefasst, in die Bitte um Einheit. In ihr sind ja allerdings alle Güter enthalten, von welchen das zeitliche und ewige Heil abhängt. Solang sie in dieser Einheit untereinander, in dieser Einheit mit dem dreieinigen Gott, mit dem Vater und dem Sohn durch den Geist, kurz in der Einheit der Kirche verharren, ist ihr Glaube gesichert, ihre Hoffnung gefestigt, ihre Liebe lebendig, sind sie an den fliessenden Gnadenquellen. Und die Einheit der Kirche garantirt nicht nur ihren Mitgliedern das messianische Heil, sondern auch ihr selbst fortwährendes Wachsthum, weil diese Einheit zur missionirenden Macht in der Welt wird.

Dass die letzte Bitte bezüglich des jenseitigen Looses der Seinigen eingeleitet wird mit einem kräftigen θέλω, dem vom Himmel nur wieder das Echo: θέλω antworten kann, gibt dem Gebet zum Schluss einen überaus festen und sicheren Klang und erhöht seine Trostkraft. Das erste Trostmotiv, mit welchem der Herr die ganze Abschiedsrede einleitet (14, 1), welches aus der Glorie des Wiedersehens im Himmel geschöpft ist, wird hier wieder aufgenommen und bildet die letzte Bitte oder die letzte Willenserklärung. Das Gebet selber aber schliesst damit nicht ab, sondern mit der Anrufung der Gerechtigkeit des Vaters, einem letzten schmerzlichen Hinweis auf die Welt, einer letzten Empfehlung der Seinigen und einem letzten Wort der Selbstverantwortung. Da

sind ja alle bisher verwendeten Hauptmotive: der Gegensatz der Welt, die Verfassung der Jünger und Gläubigen und sein eigenes bisheriges Wirken, nochmals zu einem Pfeilerbündel vereinigt zur Unterstützung des ganzen Gebets. Und in die Schlussformel erscheint selbst die erste Bitte um die eigene Verklärung wieder einbezogen; sie wird zum mindesten angezogen durch die Worte: ich aber erkannte dich. Der letzte Vers aber leitet ebenso unmittelbar über zur Sendung des Geistes, wie zur Hinopferung in den Tod, welche die Vorbedingung dieser Sendung ist. In dem herben schrillen Missklang: und die Welt erkannte dich nicht, in der liebenden Erwähnung der Jünger: diese haben dich erkannt, in der majestätischen Schilderung seiner Thätigkeit: ich habe kundgethan und werde kundthun, in dem tröstlichen und frohen Verheissungsklang der letzten Worte: dass deine Liebe sei in ihnen und ich in ihnen, treten auch alle Stimmungen des Gebets in ihrer eigenartigen Mischung zum Schlusse noch einmal hervor und zusammen.

*

„Auch wir sind in diesen grossen Gebetskreis Christi mit hineingezogen, auch wir haben die trostvolle Gewissheit, dass unser Gebet auf dem Grunde des Gebetes Christi sich erbauen kann, dass es mit Christi Gebet Erhörung finden wird. Er betet für uns. Er weiss es, was zu unserem Heil und Frieden dient. Vor ihm gilt kein Ansehen der Person; der Gelehrte, der Ungelehrte, der Reiche, der Arme, der Angesehene, der Verachtete, ja der reuige Missethäter im Kerker und auf dem Schaffot: jedem ist der Trost gegeben, jeder kann sein Gebet mit jenem Gebet Christi vereinigen und seiner Erhörung sicher sein“ (Brunner, Das Hohepriestergebet Jesu S. 95). In solchem Sinn soll den Gläubigen der Trost nahegebracht werden, welcher aus dieser allgemeinen Fürbitte Jesu quillt für jedes, auch das letzte Glied seiner Kirche, für jede Seele, welche in der heiligen Gemeinschaft mit ihm steht, bis zur verlassensten Seele des Fegfeuers. Sobald das Flehen des Gläubigen selbst um die Erdenglorie der Gnade und um die Glorie des Himmels mit diesem Beten des Heilandes sich verbindet, so ist der Erfolg der Fürbitte Jesu für den einzelnen gesichert. Für seine Kirche als solche ist das Gebet vom Vater erhört worden und wird es erhört werden. Ihre Einheit ist als dogmatische und historische Wahrheit vom Prediger zu verkünden und zu erweisen. Das Gemälde der Kirche Jesu Christi, der Einen Gottesfamilie mit ihrem wahren Communismus im geistigen und, soweit möglich und gut ist, auch im irdischen Besitz, deren Schibboleth heisst: Ein Leib, Ein Geist, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller über alle, durch alles und in uns allen (Eph. 4, 4 ff., Col. 3, 15), das Gemälde dieser einzigen Einheit auf Erden, mitten hineingestellt in die zerrissene und zerklüftete Menschheit, wird immer ein Lichtbild der christlichen Predigt sein; diese soll es in seiner ganzen historischen Wahrheit und Grösse ausführen und vorzeigen und dadurch, soviel an ihr liegt, die in dieser Einheit liegende Conversionskraft, welche zu allen Zeiten sich bewährt hat, zur Wirkung und Geltung bringen. Dabei wird die christliche Predigt nie vergessen noch verschweigen, dass zu dieser Einheit auch alle gehören, welche ohne ihre Schuld ausserhalb der Kirche stehen, aber mit Christus verbunden sind und der wahren Kirche Jesu anzugehören fest überzeugt sind. Ebensowenig darf sie verschweigen, dass die Vollendung dieser Einheit der Kirche das noch nicht erreichte letzte Ziel ist, dass noch viele Störungen und Trübungen derselben in die Geschichte der Kirche sich ein-

wehen, dass viele Feinde dieser Einheit im Laufe der Zeit erstanden, welche aber die Einheit der Kirche nicht zu zerstören, nur ihre Einheit mit der Kirche zu lockern und zu lösen vermochten. Das innere Wesen der Einheit der Kirche liegt seinen constitutiven Elementen nach in den Worten Jesu aufgedeckt. Es ist eine Einheit, welche das Abbild der Einheit Gottes selbst ist: Eins wie Vater und Sohn. Es ist eine Einheit, welche auf der Einheit von Vater und Sohn beruht, in sie eingeht und einführt: Eins in und mit Vater und Sohn. Es ist eine Einheit, welche wie die Einheit zwischen Vater und Sohn durch den hl. Geist gebildet ist.

Aber diese dogmatische Lehre wird sofort auch zur Moral. Das ist die christliche Pflicht κατ' ἐξοχήν, dass nun auch die in Einem Geist zu Einem Körper Getauften (1 Cor. 12, 13) in dieser Einheit sich erhalten, dass sie besorgt seien, die Einheit des Geistes im Band des Friedens zu bewahren (Eph. 4, 3). Sache jedes einzelnen Christen, der von Gott berufen und als Glied der Kirche eingefügt ward, ist es, das Seinige zu thun, dass er lebendiges Glied der Kirche bleibe, und zwar durch Bewahrung des Glaubens und der Gnade, der Gnadenglorie, welche mit dem Heiland, mit dem Vater, mit der Kirche innerlich verbindet, dass er so sich den Zugang zu den Gnadenquellen offen erhalte und zugleich im Kreise seines Lebens und Wirkens der Missionspflicht der Welt gegenüber nachkomme, indem er in seinem Wandel die herrliche Einheit der Kirche zur Abprägung und Ausstrahlung kommen lässt. Eine solche Missionspflicht theilen die apostolischen Briefe oftmals dem einzelnen Christen zu, und der hl. Paulus mahnt selbst die verachteten Sclaven, sie möchten dem Christenthum durch ihre Dienstestreue nicht Unehre, sondern Ehre bereiten (1 Tim. 6, 1). Kein Beruf ist so niedrig, keine Stellung so unwichtig und verborgen, dass nicht das Kind der Kirche sie ausnützen könnte zur Verherrlichung der Kirche vor der Welt und damit zur Bekehrung der Welt. In der grossen Kette dieser Einheit kommt es auf den einzelnen Ring wohl an, aber nicht auf seine Grösse, sondern nur auf seine Festigkeit und seinen Zusammenhang mit der Kette; ist dieser gegeben, so leuchtet und sprüht an jedem Glied das himmlische Licht auf, welches durch die Kette strömt.

Eins durch die Erdenglorie, Eins in der Himmelsglorie; das ist Bestimmung und Lebensziel des Christen; diesen schönen Gedanken legt V. 22 in Verbindung mit V. 24 nahe. In der Bezeichnung der Gnade als Glorie ist ein Licht gegeben, welches zur Erhellung der Gnadenlehre beitragen kann. Gnade und Glorie sind ja in der That wesenseins, beide Ausfluss göttlichen Wesens, das einemal in einzelnen Strahlen, wie allein die Seele hienieden sie aufzunehmen und zu fassen vermag, das anderemal im vollen Lichtstrom. So begreift sich die Nothwendigkeit der Gnade für Erreichung ewigen Heiles und der Vorbereitung auf die Glorie durch die Gnade. Der letzte Vers trifft für Pfingsten zu, und nennt drei Pfingstgaben, welche in der Sendung des Geistes uns verliehen werden: die volle Erkenntniss, die Vaterliebe Gottes, die Vereinigung mit Jesus. —

Sach-Register.

Ächtheit der joh. Reden 6 ff.
Allerheiligenpredigt 44, 71.
Apostel, ihre Bedeutung für die Kirche 280.
Christenthum, stiftet die vollkommene Verbindung mit Gott 72; Perfectibilität des Christenthums 176, 181; eine Religion der Trauer und Freude 207; eine Religion des Friedens, Leidens, Muthes, Sieges 217.
Einheit der Jünger 259; der Gläubigen 282; der Kirche 259, 282 ff., 300.
Ἐλέγχειν 155.
Ἐν ὀνόματι 50 ff., 71, 74 f. 200.
Epiphanieprediget 246.
Erkenntniss, wahre durch den hl. Geist 202, 209.
Firmungspredigt 72.
Freude der Welt 193, 207; der Jünger 195 ff. 207; Freude Zweck der Reden Jesu 264; Freude Jesu 265.
Freundschaft Jesu 112 f.
Friede Jesu 77, 85, 215, 217.
Fürbitte Jesu 204.
Gebet im Namen Jesu 50 ff. 71, 102, 123, 200, 203; Wesen des christl. Geb. 208; sein Segen 209; Gebet als Predigtschluss 246.
Geist, der hl., als Paraclet 57; G. der Wahrheit 58; der heilige G. 74; gesandt vom Vater im Namen des Sohnes 74; lehrt alles 76; geht vom Vater aus 136; sein Zeugen 137; Ueberführung der Welt durch ihn 155 ff.; Verhältniss zu Jesus 175; 179 ff.; sein Hören vom Vater 177; Lehrer der Wahrheit 185; heiligt die Jünger 274; vermittelt die Liebe des Vaters 298.
Gemeinschaft mit Jesus 56, 61—69, 71, 104 ff.; der Jünger und Gläubigen unter einander 108 ff.
Gerechtigkeit, Ueberführung der Welt von G. 163 ff.; G. als Eigenschaft Gottes 294.
Gericht, Ueberführung der Welt vom G. 166 ff.
Glaube, Gegenmittel gegen Gemüthserschütterung 25 f.
Gleichniss, Reden Jesu in Gleichnissen 202.
Glorie 286 ff. 301.
Gnade, heiligm., Wesen und Wirkungen 72; Nothwendigkeit 96 f.; G. als δόξα 286 ff.
Hass aus Religion 144 ff. 183.
Heilig und Heiligen 257, 268 ff.; Selbstheiligung Jesu 272.
Himmel 27 f. 43; Weg zum H. 31.
Himmelfahrtspredigt 43, 71, 86, 185.
Hingang Jesu zum grösseren Vater 79.
Hohepriesterliches Gebet als Fürbittgebet 220; als Opfergebet 221; als Sterbegebet 223; seine laute Verrichtung 227; seine Disposition und Form 230 ff.
Jesus der Weg, die Wahrheit, das Leben 33 ff. 43; sein Friede 77; sein Hingang, Ursache der Freude 79; der Vater grösser als er 79; der Weinstock 90; seine Freundschaft 112; seine messianische Vollmacht 237 f.; sein Vollname Jesus Christus 242 f.; seine Selbstheiligung 272 ff.

Jünger, ihre Gemüthsverfassung am letzten Abend 14 ff.; Freunde Jesu 112 ff.; ihre Sendung 116; ihr Zeugen in der Welt 137, 140, 182; ihre Leiden in der Welt 124 ff. 140 ff.; ihre fraglose Trauer 152; Umschlag ihrer Trauer in Freude 195; Fürbitte für sie 247 ff.; ihre Heiligung 268 ff.
Kirche 108, 124; ihre Entstehung 246; ihre Einheit 259, 282 ff.; Missionskraft ihrer Einheit 285, 291, 300; Infallibilität der K. 85, 176.
Leben, ewiges, ruhend in der Erkenntniss 239.
Lehramt der Kirche 85, 184.
Leichenrede 45.
Leiden 123; der Jünger in der Welt 120 ff. 140 ff.
Liebe 105, 123; die Liebe des Vaters erbeten für die Gläubigen 297 ff.
Mutterwehe und Mutterfreude 194 ff. 208.
Namen, beten im Namen Jesu 50 ff.; Sendung des hl. Geistes im Namen Jesu 74; der Vatername Gottes 250; Bewahrung der Jünger im N. des Vaters 258.
Oelbergsgebet, sein Verhältniss zum hohepr. 224, 245.
Opfergebet des Herrn 221; des Christen 246.
Perfectibilität des Christenthums 176, 181.
Pericope von Pfingsten 86; von Dom. VI. p. Pascha 183; von Dom. IV. p. Pascha 184; von Dom. III. p. Pascha 207; von Dom. V. p. Pascha 208.
Pfingstpredigt 72, 183, 86, 301.
Predigt, ihr Zweck 124.
Priester, sein Trost 277; seine Lebensstellung in der Welt 277 f.
Primizpredigt 279.
Reden Jesu, bei Johannes und den Synoptikern 7 ff.
Satan, kommt gegen Jesus 81; ist schon gerichtet 166 ff.; Sieg des Herrn über ihn 215, 217; Bewahrung der Jünger aus ihm 267.
Sünde, Ueberführung der Welt von S. 159.
Trauer der Jünger 192 ff.; Umschlag in Freude 195.
Trinitätssonntag 71 f.
Trostgehalt der Abschiedsreden 4, 26 ff. 42, 70.
Ueberführung der Welt 155 ff. 184.
Unio mystica 64 ff. 71 f.
Vater, Stellung Jesu zum V. 40, 74, 79; das Hören des Sohnes und Geistes vom V. 177 ff.
Weile, die kleine, 187 ff. 207.
Weinstockgleichniss 89 ff.; der Winzer und die Rebzweige 91 ff.; das Saftsaugen 102; die Verbindung der Rebzweige unter sich 108; im A. T. 121 ff.; Bild Jesu und der Kirche 122; der Seele 123.
Welt, unfähig der Gemeinschaft mit Jesus 65 ff.; Verfolgung der W. 126 ff. 142 ff.; Schuld ihres Hasses 130 ff.; dessen Ohnmacht 136 ff.; Begriff der Welt 139, 300; ihr religiöser Hass 144 ff.; ihre Ueberführung durch den hl. Geist 185 ff.; ihre Freude 193, 207; ob Jesus nicht für sie bete 254; Eindruck der Einheit der Kirche auf sie 285, 291, 300.
Wiedersehen Jesu 188 ff.
Wirken der Jünger und Gläubigen auf Erden 45 ff. 70; in guter Meinung 123.
Zeugniss des hl. Geistes, der Apostel und Gläubigen 183.

BINDING LIST

9800
Bible
Com(N.T)
John
K
John, Gospel of St.
Koppler, P.W. von, Bp.
Unseres Herrn Trost...

DATE.

NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET